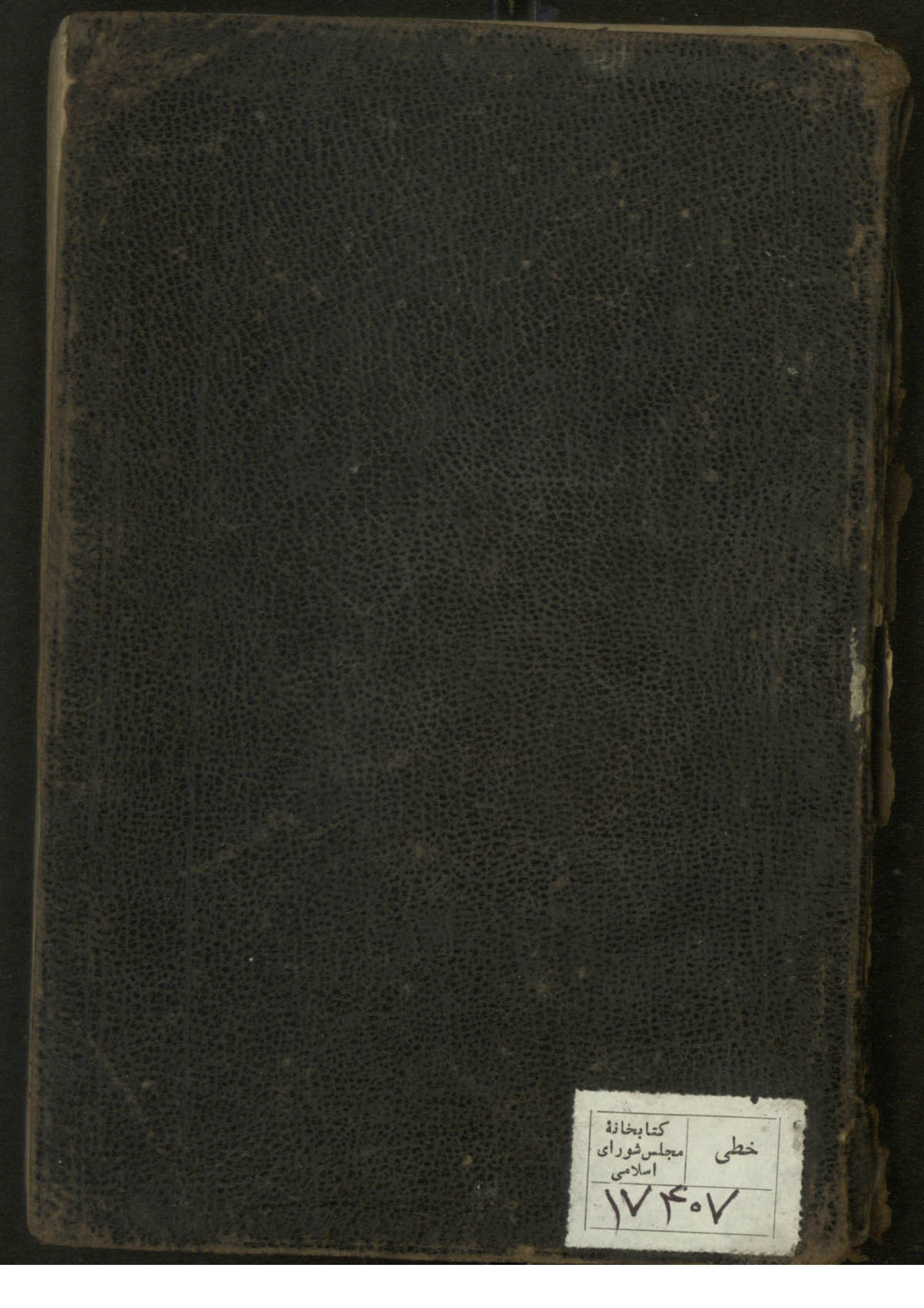

خطی
کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
۱۷۴۰۷



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۵۷۲
کتاب مجموعه: حاشیه شرح مطالع و
مؤلف میرسید شریف گرگانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۴۰۷
۱۷۴۰۷
۲۰۸۵۷۲

وبه نثق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشارح المحقق في ضوء ارف العوارف اه قد نقل عن الشارح انه لما بين عليه الرحمن صيغة مبالغة ماخوذة من فاض وهو لازم فكيف يستعمل متعديا الى الدوارف كتعدية اخواته الى المقابل اجاب عنه اولا بانه يستعمل بها ايضا لان فرسه وعدم رعاية المناسبة بين الفقراء او الكل من الالهام والمواهب الرتح متعديا فاجاب بان الاولى والاسلم اجراها بالنسبة الى ادا عن العوا وثانيا بان الجوهري صرح بان الفياض الوهاب فيكون مستعملا بمعنى الوهاب وهو متعد بها اصول لجبلي لكون الفياض منقولا الى الوهاب نقلا اصطلاحيا ولكن يكون مجازا مرادا والمعنى المذكور في كتب اللغة لا يخص لشيء منهما على ما قيل لكن اكثر اللغويين آ وكونه لغوا صلية بعيد وعلى ارادة المعنى الاول لازم كيلي وجوع الاول لسبعا الغيض الكثرة المخصوص بالمواهب فيكون نسبا وعلى ذوارف العوارف سنادا حقيقيا الكل الشيء على حقيقة ويكون اسنادا وعلى دوارف العوارف تشبيه في اضافة الدوارف الى العوارف ويمكن ان يحمل اضافة الدوارف الى العوارف باعتبار تشبيه العوارف بالاسود

يستعار منه شيئا السيالة واثبات الدوارف لها تخييلا وقرينة للتشبيه المذكور والغيض ترشيح له فيكون في الكلام استعارة بالكناية والثالث لم يعتبر في العبارة تعيين الذات فيكون من قبيل الاسماء لا الصفات فيحمل اضافته الى دوارف العوارف من قبيل اضافة الدوارف الى العوارف اضافة المشبه به الى المشبه لكن وجه التشبيه في الاضافة مبين متغاير ان في الاول هو الكثرة والنفع وفي الثاني التعدي الى الغير وعموم العوائد ولكن حمل الاسناد هنا مجازا لعدم ملابسة الفاعل للعوارف باحدى الملابسات المعتبرة فيه على ما تقرر في محله قوله الفياض الوهاب اشارة الى الوجه الثاني من الوجوه المنقولة من الشارح لما كان كونه لغة اصلية بعيدا لكونه منفردا في الاستعمال بالقرينة وايماء الى ان كونه المجاز والنقل الطاري يحسب مسامحة الجامع اليه في العرف العام والخاص ارجح من الاشتراك في اصل الوضع ولكون عبارة الجوهري مشيرا اليه حيث لم يغير المبدأ ولا الفعل اللذين هما مبدأ الاشتقاق على المذهبين المشهورين بل ابقى المعنى بل حصر صيغة المبالغة مع موصوف مخصوص يصح قرينة حيث قال ورجل فياض اي وهاب وقد نقل ان صاحب الاساس صرح بكون الوهاب معنى مجازيا للفياض لم يحمله الشارح معنى اصليا بل جعله معنى طاريا ولهذا قال من فاض الماء وهذا احتمل كونه معنى حقيقيا اوان المجاز لم يصرح بالمجازية واطلق النقل وكانه لم يطلع على كلام الاساس واعتبار صيغة المعنى على المصدر لا يتوقف بناء الفاعل عليه بل يجوز ان يتبع المسموع من اهل اللغة في باب الاشتقاق وذكر استعمال الشارح او استمالة المصدر في كلامهم حيث قال نافع الفاعل فيل او الشارح في الاخبار هو صيغة الفعل او الجملة الانشائية وفي الاثبات ما هو الاول فقط والارجح دخوله وما يشير منها لا تجوز ان الاخبار عن الحكم المعتقد بادر قوله فيضا اي من فيض الوهاب

ما رأه اقول لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الكلام هو التشبيه فان كان المقصود تشبيه الذات بالذات كانت الاستعارة اصلية وان كان تشبيه الصفة بالصفة فاما تشبيه الذات بالذات لوقوع التشبيه موقع العول رح وضوح بصون حمية لبث في قولنا فكان الحقيقة زيادة ما بحيث يسير على جانب الوادي كالحكم به ذو السليقة المستقيمة وحمله اشارة الى تشبيه المشتق بالمشتق المتفرع على التشبيه المعتبر في الاستعارة التبعية دون المآخذ بالماخذ حل الكلام على التوضيح بما يسلم بالمقصود في المقام وايضا التشبيه المتفرع على التشبيه المقصود هو تشبيه الوهاب بالكثير كثرة مخصوصة بالماء لا الماء الكثير فالعبارة لا تسلم عن ظاهرها وانما ينطبق على الاستعارة الاصلية على تقدير ارتكاب خلاف الظاهر لا وجه لحمله اشارة الى التشبيه الغير المقصود بل ينبغي حمله اشارة الى التشبيه المقصود وقد يقال لم المقصود التشبيه الذي يبنى عليه الاستعارة بل المقصود الاشارة الى نكتة العدول عن الحقيقة الى المجاز بان فيه ادعاء المبالغة وكونها مسلما مشهورا فيما بينهم وعدم وجود لفظ كان لمن التشبيه كما يقال ان مبنى الاستعارة على تناسي التشبيه فكان المشبه عين المشبه به ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف قوله ما زاد على موضعه قيل قد يتبادر من هذه العبارة ان الوهاب مشبه بالماء السائل عن المجرى وليس كذلك بل هو مشبه بالماء الكثير الذي سال بعضه عن اطراف الوادي والظاهر ان التعبير فكان الوهاب ماء كثير لا يسع في موضوعه فيخرج منه بعضه ويسيل عن جوانبه واجيب عنه بانا نسلم ان الماء الزائد على موضع له فردان احدهما القدر السائل والثاني المجموع الكثير السائل بعضه من الجوانب وكذا الماء الذي لا يسع في موضوعه فردان هما المذكوران بعينهما والمذكور في بيان المعنى اللغوي للفيض على قوله اذا كثر حتى سال على جانب الوادي قرينة قطعا وعبارته قوله ادخل في تذكير تلك القرينة من عبارة ذلك الفاضل وان جزم بانه

انما يتوجه لو كان مقصود الفاضل ان الظاهر ما ذكره الشارح لقوله فكان الوهاب ماء كثيرا لا يسع في موضوعه فقط وليس كذلك بل مقصوده ان تمام قوله فكان الوهاب الى قوله يخرج منه بعضه ويسيل عن جوانبه وظاهر انه صريح في المقصود دون ما ذكره الشارح لعدم معناه اللغوي وهو الكثير كثرة مخصوصة اه اقول المشهور فيما بينهم ان الذات لا يعتبر في المشتق المعدود في الصفات على التعيين ولو اعتبر لا تحقق بالاسماء وخرج عن عداد الصفات ويحكى في كلامه الشارح ان الذات غير معتبرة في الصفات اصلا والسيد المحقق ذهب زاعما ان اعتبر في مفهوم خلط بعضها ولا يكون مبهما فالذي يكون مبهما لا يكون معتبرا في المفهوم وقولهم الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين معناه ما دل على معنى يكون وجها لاعتبار الذات غير معلومة الا بذلك الاعتبار وجعلهم الذات مدلوله مسامحة كما في قولهم الشيء قد يعلم بوجه ما والمقصود ان المعلوم هو الوجه الذي كان لذلك الشيء معلوم في الحقيقة وان اوهم ظاهر عبارات المتاخرين وتشبيه الوهاب بالماء الكثير يقتضي ان يكون معنى الفياض هو الكثير وهو مناف لكلام الشارح من حيث اعتبار الذات في المشتق المعدود من الصفة والظاهر التوفيق من حيث تبينها فاشار بقوله الى ان الماء هاهنا قيد للمبدأ وليس موصوفا جزءا في المشتق وبذلك يرتفع المنافاة والمراد ما ذكره الشارح في قوله فاض الماء بمعنى على التجريد وقد اختار بعضهم في الجواب ان الابهام له مراتب كثيرة فالواجب في المشتق بقاء الذات على الابهام الذي يقتضيه المبدأ فما دام ذلك الابهام باقيا لم يخرج عن عداد الصفات والمراد ان ذلك الابهام المتحقق بالاعتبار والماء المطلق الذي كان معتبرا في المبدأ لم ينحط عن رتبة الابهام في المشتق ولا يخفى انه لا يوافق ما افاده الشارح من جوهر الذات

ان ۳

بها ومعينا في الصفات على ما سيصرح به فلا يصح ذكر الجواب عن عبارة س واما حديث التكرار
عند اجراء الصفات على الموصوفات كما مار فالجزم فمشترك بين اعتباره موصوفا وبين
اعتباره مجرد المبدا فانما يلتزم او يكتب التجريد ويمكن الجواب على ما هو طريقة الاستعارة
التبعية اه اعلم انه قد وجه النقل بواسطة وبغير واسطة ههنا بوجوه الاول ان النقل
بغير واسطة هو ان يجعل الفياض في عداد الاسماء ويعتبر فيه الذات المبهمة كما هو ظاهر كلام س
حيث اعتبر المادي السببية فيشبه به ذات الوهاب فينقل منها اليها ويكون جريانه على الموصوف
وتعلقه بالمعمول باعتبار ملاحظة معنى الوصف واعتبارها لا باعتبار استعارة فيها شيء ثم
اسند مجازي او حقيقة وقولهم الطير اغربة عليه والنقل بواسطة هو ان يعتبر اولا تشبيه المفهوم
الهيئة بالفيض ثم يستعار لفظه فيشتق منه الفياض بمعنى الوهاب على ما هو طريق استعارة
المشتقات ويرد على كلا وجهي النقل انه بعيد من عبارة س اما الاول فلانه لا كلام
لم الفياض بمعنى الوهاب على ما هو المعنى الشايع عند استعمال اهل الجنان في باب معاني الالفاظ
واما الثاني فلان المتبادر من النقل بواسطة في عرفهم ان يكون هناك نقلان يترتب احدهما
على الاخر ولم يتحقق هناك نقلان بل المتحقق هناك نقل واحد بنسبة الى المبدا بالاصالة
وفي المشتق بالتبع الثالث ان النقل بلا واسطة هو الاستعارة التبعية على الطريقة المذكورة
والنقل بواسطة ان يكون منقولا من معناه الحقيقي الى ذات المواهب لعلاقة الكثرة والتبدل
على الغير والتفرق في الجوانب ثم نقل الى الوهاب بطريق المجاز المرسل فكانه لكثرة
عطاياه ومواهبه كانه عين مواهبه يعني ان التحقيق ان العلاقة [illegible]
كثرة صدورها عنه نقل اسمها اليه او يعتبر الاستعارة الاصلية اولا بالنسبة الى
ذات الوهاب ثم ينقل منه الى مفهوم الوهاب بالعلاقة العموم والخصوص وعلاقة اللزوم

والسببية ويتوجه على الاول ان المجاز المرسل لا يجري في اللفظ على المعنى المجازي اي
لا يصح جعله صفة كما يقال المرسل للكريم على الانف فلا يقال الانف المرسل كذا الا ان
ينقل [illegible] الوهاب فيه تطويل بلا سام وتعسف والاوضح ان ينقل من المواهب
الى الوهاب بعلاقة التعلق او السببية ولا يخفى ان كون الفياض مستعارا للذات الوهاب
انما يكون بجعله من عداد الاسماء او تشبيه ذات الوهاب بوصف الفياض ثم يحسن لكلام
السببية ولم يتعارف ايضا استعارة المشتقات للذوات وكذا القول في استعارة لذات
المواهب لهذا لم يتعرض المحشي لذلك الوجهين بل جعل المستعار والمستعار له الفيض الصحيح
جميع المراتب سواء كان النقل بواسطة او بلا واسطة وجميع هذه الوجوه يشتمل على واحد منها
مع زيادة يشتمل عليها ولذلك تركها ثم ان الكلمة المنقولة من س اما ان يكون شاملا للوجه
الاول فقط او لهما معا على ما نقله بعض من خط س وعلى التقديرين النقل بلا
واسطة هو ما ذكره اولا من الاستعارة التبعية واما النقل بواسطة في الاول بان
يعتبر اولا صفة الموهبة مشبها وصفة الماء مشبها به فينقل منها اليها ثم منها الى صفة الوهاب
بطريق المجاز المرسل اذ لا حسن لتشبيه صفة الوهاب بصفة المواهب وهو حواله على السليقة
ويقع عليه انا لو قلنا لان هذه لكثرة مواهبه او لانه اشبه بكثرة مواهبه كان كلاما معقولا
نعم لا يذهب فائدة على ما يكره فما ذكره س من تشبيه الوهاب بالماء انما هو تشبيه له
باعتبار كثرة مواهبه وتعديها الى الغير لعموم وعموم ونفع وغيره مما يمكن اعتباره
فهو في الحقيقة تشبيه لصفة المواهب بكثرة الماء اذ قد عرفت ان التشبيه في صورة الاستعارة
التبعية التي هي النقل بغير واسطة انما يستفاد من كلامه ضمنا واما العلاقة الثانية
التي المجاز المرسل فغير مذكور في كلام س في جميع الاحتمالات كما سيتضح او يعتبر اولا

التلازم

نقله على صفة من صفات الماء كالسيلان او السوق على الجوانب لعلاقة التعلق او
او الكثرة المطلقة لعلاقة العموم والخصوص ثم ينقل على الهبة بطريق الاستعارة لجامع النفع
او السوق على الغير ثم لا يخفى ما في هذا الوجه من التعسف لان نقل الفيض من صفة من صفات
الماء على صفة اخرى له لا يفهم فايدة يعتد بها في هذا المقام وليس تشبيه الوهب بالماء السائل
المتسيلان من الكثرة اولى من تشبيهه بالماء المكثر الذي يصير تكثره سببا لسيلانه
ولئن لم يكن ادون منه على انه فانه ايضا هو الذي سبق لكن بقي الكلام في ان الفيض
لا نقل اولا على صفة من صفات الماء فلم يكن وصف الوهاب به وصفا بنعت
مواهبه اولا بل كان اولا نعتا للماء ويمكن ان يقال ان اسناد الفيض على ذات الوهاب
ما لا مساغ له عرفا ولو على المجاز نعم يصح اسناده على مواهبه بطريق الاستعارة
الكناية وغيره وعلى ما سبق اوليق لان الكلام لا يبنى على حصر النقل في المرتبتين و
يحتمل ان ينقل على صفة مطلقة مشتركة بين الماء وغيره اولا كالكثرة المطلقة وشبه الهبة به في
ضمن بعض افراده وهو الكثرة المائية مثلا والسيلان الذي هو صفة مخصوصة انما وقع في
كلامه على سبيل التمثيل فاذن صح ان ذلك نعت مواهبه ولم يعتبر في النعت ان يكون
مخصوصا بالمنعوت وعند ذلك ظهر ان كلا من التوجيهين يصح كل من تعلقي الى ثنية بالوجه
الاول وبالوجهين ولكن الكلام المعتبر عند تعلقها بالوجه الاول هو الثاني وعند تعلقها
بالوجهين هو الاول لكنه غير متعين فتأمل قال اي من الكثرة المخصوصة او غيرها كالشمول
والعموم بعض انواعها المائية قال اي كجامع النفع او غيره كالتقدم على الغير او سائر الامور
المتعددة وعدم الاختصاص بجهة دون جهة قال اي على شيء آخر من صفات الماء
كالسيلان انه قد يجاب عنه لا يلايم ما ذكره الشارح في شرح التذكرة حيث قال الفيض

في اللغة هو السيلان من الكثرة يقال فاض الماء فيضا اذا كثر حتى سال عن جانب الوادي
بل لا يبعد ان يحمل هذا الموضع عليه الشارح والتوجيه ان من اتى قوله من الكثرة بيانية ليوفق
قوله اذا كثر او يقال اراد به المعنى المجازي اللغوي لا الحقيقي وانت خبير بان كلام الشارح في
هذا المقام وكذا ما ذكره في شرح التذكرة بقوله فاض الماء اه غير صريح في ارادة الكثرة
فلا منافاة بين كلاميه ولا موافقة عليه اذ لعله الشارح حمل قولهم اذا كثر بيانا للسبب المعنى
اللغوي لا السيلان بيانا لسببه والحاصل ان هذه العبارة كما يحمل ان يكون معناها ان الفيض هو السيلان
المسبب من الكثرة ولا يخفى ما في وجهي التوفيق المذكورين من التكلف والتعسف نعم ما
اختاره المحشي يوافق ما ذكره الشارح في شرح التذكرة اي لا غير ذلك من التوجيهات
قد سبق بنظر من التوجيهات وكانه اشار اليها اي او هو وصف له بما كان نعت
مواهبه اولا اه وقد اعترض بعضهم في هذا التوجيه نظرا اولا الى ذات المواهب كجامع الكثرة
والتفوق على الجواب ثم منها على الوهاب مجازا مرسلا لعلاقة بينهما غير المشابهة اعني
التعلق اذ مفهوم الوهاب يتعلق بالمواهب وجعل اطلاق النعت على الاسم مجازا مرسلا
لان كل اسم يلزمه نعت لو صحة الاطلاق وانت تعلم ما فيه من التعسف لهذا اجل المحشي
المنقول اليه اولا صفة المواهب واه حتى لا يلزمه ذلك التعسف وهو لم يتنبه بما ذكرنا
ارتكب هذا في كلامه ايضا وقال اراد بالنعت الاسم وهو سهو اي ومن على
هذه الكلمات انه لا يخفى ان حمل قول الشارح او هو وصف له بنعت مواهبه على ما ذكر
بعيد غاية البعد وكذا اعتبار التشبيه او وصف له بنعت على علاقة المجاز المرسل
لا يخلو عن تكلف اي وعلى ذلك التقدير يرجع هنا الوجه الاول لانه بتفضيله
وذلك لانه على التقدير الثاني لم ينقل على معنى الوهاب مع ان حاشيته الى تشبيه انما تعم التفصيل

هو الكثرة التي تتسبب من السيلان
كما يكون يحتمل ان يكون معناه لهن
المحشي م م

نقله لا معنى الوهاب لان التفضيل على ما هو عليه بواسطة او بلا واسطة لم يتحقق في الوجه فانه يحتمل
النقل بواسطة وبلا واسطة ولا مانع من شمول مهنا فيه   الخ والاجزواه وفي بعض النسخ والا
واه اما الاول فوجهها انه كثيرا ما يستعمل التفسير في مقام التفصيل مثلا نقول جاءني القوم
اي زيد وعمرو وبكر وامثال ذلك في لغة العرب شايع كذا نقل عنه نفعه في الحواشي
في بعض النسخ وهو يؤيده بعض النسخ واما الثاني فلانه لا يبعد مجيء او ربما كان
الناظر لعدم سوء بين السطور يحسبن كتابته اي شيء فيهما او بغير ذلك وشيوع العلم باشعار
جميع ذلك يجري مجرى الحاف   الخ واما الثالث فبان يقال اه اي من اتصال الفعل
الاثر لنفس الفعل كما زعم لان المراد تحقيق الكلام على ما ذكره [illegible] في حاشية
ومفيض كلام كون التعليل على تقدير ارادة الاتصال   الخ مع مخترعات
لتحقق الوجهين اه اعلم ان بعض الناظرين جعل قوله على حيث ما عرفت ان
النقل على ما هو صفة الموصوف حقيقة وعدمه بل هو باق على حقيقة ووصف له لكن
متعلقه في الاول بعض الشبه للمبدأ بالنسبة الى فعله المتصل والدائم فكان
المبدأ فعل اتصل ودام وقد ثبت انه منقول الى معنى الوهاب بمعنى اتصل ودام وعلى الثاني
يكون معنى المبدأ الفيض المبدأ المتصل الفعل ولا يخفى ما في النقل الاول لعدم
النقل على ما هو وصف الموصوف في الاول وعدم علاقته واضحة في الثاني والوجه
الثاني هو حمله بمعناه الحقيقي بعض حمل قوله او هو وصف له بمعنى سواء على
الوصف بحال المتعلق وقد عرفت ما فيه في كلام نعم وقد اعترض بعضهم نقله من
الاتصال والدوام للفعل بمعنى الاثر الى الاتصال والدوام للفعل بمعنى التأثير
الى الاتصال في الاول من الوجهين اعني الوصف بحال الموصوف وزعم

[illegible] الفعل فكان الوهاب [illegible]

انه

انه ح من احوال الموصوف حقيقة ولا يخفى ما فيه وربما اعتبر وجوه اخر
كالنقل الى معنى الوهاب على ما ذكر بالاعتبار الاستعارة الاصلية
او المجاز المرسل ووجوه التكلف في الكل لا تخفى على المحشي نفعه ذلك كله واعتبر النقل الى
معنى مخصوص بالمعنى الاصطلاحي بحسب اعتبار العلاقة ولم يحمل الوصف بحال المتعلق
فتأمل   الخ فبان يقال اولا ان الفعل اه الاظهر ان المراد من الفعل هو الفعل
بمعنى الاثر لان كلامه نفعه في صدد الى بيان اتصال الفعل في كلام [illegible] اي
اتصال الفعل بمعنى الاثر حيث قال وينقل منه الى التغير وذلك الفعل ثم شبه الى تعلقه
بالمعنى المصدري ولا مانع اعتبار التعدي الى الغير فيه او بمعنى التعدي الى الاثر المتعلق
بنحو من الانحاء لا الانتقال ولو كان معناه ذلك لكان اعتبار ان في الفعل بمعنى الاثر
ايضا اوضح منه في المعنى المصدري ولكن لم يعتبر المعنى المصدري وينقل منه الى اتصال
الفعل بمعنى الاثر ويرجع الضمير في قوله ثبت الى اتصاله ودوامه الى الفعل بمعنى الاثر
لان كلامه وذلك الكلام كلام [illegible] على وجه حمله عليه نفعه ويكون هذا الارجاع
مبنيا على الاستخدام لان الفعل في كلام [illegible] بالمعنى المصدري ومغايرة لفظ الفعل بالمعنى
المصدري لفظ بمعنى الاثر غير مانع من ذلك لجواز اطلاق لفظ احدهما على الاخر
مجازا وهو كاف في صحة الاستخدام   الخ لانا نقول الشيء في تمام الحكم من الفعل
والاشتقاق اه اقول لو كان معنى قوله ومنه المبدأ الفياض انه مشتق من المعنى
الاصطلاحي فالشبهة يجب ان يكون باعتبار الاشتقاق فقط الا انه يتعلق باصل المعنى
الاصطلاحي فيجب ان لا يكون باعتبار الاشتقاق ولا يلائمه ايضا قوله واما المعنى اللغوي
ثم ان الاشتقاق لم يعلم ما سبق لان معنى قوله من فاض الماء فيضا وفيوضا انه

منقول منه لا انه مشتق منه ولم يعلم انه يرد النقض على اى وجه يكون الاشتقاق فكيف يصح القياس باعتبار الاشتقاق الذى لم يكن لمعنى الوهاب الذى هو صفة حقيقية لم يدخل فيه معنى النسبة بتغير الاشتقاق الحقيقى اى فلا يصح ايهامه الا التكلف من التكلف وهو لم يحمل الحصر فى كلامه اضافيا ويعلل ترك التعرض لمعنى الاخر بالشهرة على ما قيل لكنه لا يلايم كلامه نعم لا ظاهرة انه زعم كون الشيئين احتمالى لفظ اصل الى شبه على ما يشعر به قوله بما اراه اولى ان يراد بالفعل الدائم ودوام الفعل وبقائه وهو المراد بالاتصال على ما نقل عنه بعض فى الحواشى وذلك على عكس ما اريد فى المشهور من قولهم حصول الصورة الصورة الى حله ولست تعلم انه مما لا وجه صحيح وهو ارادة معنى المشتق من المصدر وهو شايع وحمل الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف هو ايضا كك بخلاف العكس المذكور ردا لقوله فعل فاعل لعلى داما ابعد فى ارادة هذا المعنى من التركيب التوضيح فالاولى مع ما نقلناه من الحصر الاضافى لكن فى كون المعنى المتروك مشهورا تامل اى فالبناء على القياس هو فيه اه اى من الاشتقاق الحقيقى اى يمكن كون هذه الحاشية له قبل لكنى وجدت نسخة بخط المولى الاولى سعد الدين محمد الكاذرونى وهو عرق تلامذته كانت فيها هذه الحاشية اى واما ثانيا فقد اندفع ما الوح اليه من التفصيل اه اقول نعم لحث لا عطف المفصل على المجمل شايع فى كلامهم وذكروا لنا التعقيب الذى هو مدلول الفاء اعم من التعقيب فى الوجود او الذكر والتفصيل الذى لم يكن معقبا فى الوجود للمجمل الا انه مما صح ان يذكر عقيب المجمل فلذلك حسن عطفه على المجمل بالفاء والفاء التفصيلية فى كلام النحاة عبارة عن قسم من اقسام فاء

العطف فالصواب لمن يتى فى توجيه كلامه قدس سره انه لم يتعرض الا لدفع اربعة احتمالات من التسعة المذكورة وهو عطف المجموع او الاولى على الثانية او عطفهما على المجموع اى مجموع الاوليين فالاول والثانى اندفعا بما ذكره صريحا من التاكيدين كل واحد منهما والاخريان بما ذكره ضمنا من انهما ناسبا الفقرتين الاوليين مع ما فيه من التلميح الى التفصيل والتاكيد وصرح اخواتهما بهما وبعد ما صرح ما نقل عنه قدس سره فى الحواشى حيث قال اندفع بما ذكره اولا العطف على الثانية وبما ذكره ثانيا العطف على مجموع الاوليين انتهى واما لم يتعرض لاحتمالين الاخرين اعنى عطف المجموع او الثالثة على الاولى لان العطف بعد الفصل لا يناسب فيما بل اى ويمكن دفعهما بانه حيث اريد اه قد عرفت ما فيه من حسن عطف التفصيل على المجمل اى فاعتبر عمومه ليتم العموم اه يعنى اعتبر عموم الجميل ليتم عموم الحمد على جميع محتملات اللفظ من كون الباء للسببية والصلة فيه ظاهرا ان يكون معنى كلامه قدس سره لما لم يحمل لما كان عاما فى نفسه ولم يقيد من خارج سواء جعل الجميل محمودا عليه بحمل الباء على السببية او جعل محمودا به يكون المحمود عليه عاما ولما كان العموم عاما لا خاصا لمن كان لما كان اه اذ كلا المسندين احتمال النقص كان الشر اظهر وجودا واوضح كشفا وعلى ما ذكرنا قوله على سائر محتملات اللفظ متعلق بقوله ليتم وقد يحمل متعلقا بقوله اعتبر بتضمنه معنى الترجيح والاختيار وقوله ليتم متعلق معناه ليصير تاما كاملا فى المعنى اى اختيار العموم على سائر محتملات اللفظ من الى الخصوص ليصير عموم الحمد تاما كاملا ولا يخفى ما فيه من التعسف وقد يوجه كلامه قدس سره بوجهين اخرين الاول جعل اللام فى قوله للانعام تعليلية ولام العاقبة محذوفة فالمعنى لما كان الجميل متناولا للوصف

الذي لا حل الا القام ولما كان ذلك تعسفا لا يرتضيه الطبع السليم تركه بعضه الناظر وجعله التناول
من قبيل تناول المتعلق بالكسر للمتعلق بالفتح ومعناه جواز ان يذكر في مقابلته
نظيره ما يقابل الحمد نعم الانعام وغيره وليس المراد من التناول تناول اللفظ للجزئي ولا
يخفى ما فيه من التعسف لئلا لم يتعرض له ايضا ثم قوله بعضه اذ المحمود عليه انما هو الباعث
لا المقارن مطلقا يوهم ان الوصف لا يجامع لا يكون الا مقارنا للانعام وفيه نظر لان
المقارنة غير لازمة لجواز ان يكذب في ذلك الوصف ويكون مع ذلك قصد التعظيم
كما سيجيء ان اللازم في الحمد مطابقة القصد لا الاعتقاد ومع انه يجوز ان يكون الحمد
انشائيا فلا يلزم الكذب ايضا الا ان يقال كلامه بعضه مبني على التنزل والاستظهار وه
الاستقلال في قوله ان كلا من الجزئين مستقل في المطابقة بمعنى عدم الاحتياج الى الآخر
لا بمعنى الاستغناء عن الغير مطلقا لوجود الاحتياج الى المقدمة المعلومة وقد
نقل عنه بعضه حاشية من الخ المراد ان بعض المحمود قد يكون محمودا عليه ثم لكن لا يلزم
من عموم المحمود به عموم المحمود عليه كما لا يخفى على انه لم يعلم بعد ان الحمد لا بد له من محمود
عليه فضلا عن ان يعلم ان المحمود به قد يكون محمودا عليه انتهى اقول فيه بحث اذ الحمد
لعيض بعمومه بالجملة عليه لكونه معلوما للكل احد بوجه يقتضي منشأ اذ هل احد منا
يعلم ان من يثني على احد ويمدحه فانما يقصده وبحمده بسبب في المحمود كيف وانه لو لم يكن
المحمود عليه معلوما لم يكن لظهور عموم المحمود عليه الا بعد ذكره وبيان انه يتحقق في الحمد ولعل
استناد الحاشية اليه بعضه تحريف فان هذه العبارة موجودة في تعليقات السيد السند
على هذا الكتاب ونقلها بعضه في جديدته عنه الخ ويتوجه عليه انه ينافي هذا
التوجيه ولا يجدي غيره اذ اقول كانه مبني على ان ما ذكره قدس سره بقوله وقد يفهم

الى

الى هنا ان يدل على ان التوجيه السابق يجري هنا مع فائدة زائدة اولى من عبارة
السيد لكنه لا يجري هنا لانه انما يكون موجها لو لم يخص احدهما بالظاهر والآخر
بالباطن لكنه يجب دفعا لاختلال التوجيه ويمكن ان يقال لم يرد قدس سره انه مما يصح
هنا بل مراده انه مما يمكن ان يوجه عطف منه بين المترادفين به وقد انتهى الى
فائدة اولى لكنه لم يتوجه به وعدل الى وجه آخر ولم يبين ان وجه العدول
ما هو ولا استبعاد في ان يكون وجه العدول هو ما ذكره بقوله فانهم وقوله كما يظهر من
سياق كلامه يحتمل التعلق بالمنع نظرا الى حاشيته الى آخره ويكون الايراد عليه قدس سره
منصوصا عليه في كلامه بعضه والتعلق بالنفي نظرا الى حاشية اصل الكتاب الخ بعضه
ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف ووجه ذلك ان التكرار لما كان لفائدة تقرير
المعنى في الاذهان لم يكن افادة الكمال مقصودا الا ان يقال ان الفوائد لا تتمانع فيهما
لجواز ان يكون كلا منظورا بل مع ما يمكن ان يقال لا يفهم من كلامه قدس سره ان اشتراط
التعظيمين من حيث حمل احد المترادفين على الظاهر والآخر على الباطن فيمكن
ان يكون التوجيه الآخر الذي اشار اليه هي افادة الكمال من التكرار المستلزم
لاشتراط المعاني فلا يكون هذا سوى التوجيه الآخر الذي ذكره قدس سره لكنه يجب
يجتمع مع التوجيه السابق الذي في شرح الخطبة بخلاف ما زعمه بعضه اولا فانه
لم يمكن ان يجتمع ولعل مراده بعضه ايضا هو هذا فيكون المعنى الا ان يشترط التوجيه
الآخر الذي ما له الى افادة اشتراط التعظيمين من مجرد التكرار نعم افادة التكرار
للكمال لا يستلزم خصوصية اشتراط النوعين من التعظيم اذ للكمال وجوه لا يكفي بعضها
هذه الخصوصية منه بتكلف والوجه الثاني لا يحتمل ما ذكرنا من كون التوجيه الآخر الذي

اشار اليه قدس سره هو هذا كما لا يخفى على الفطن ووجه التكلف فيه ظاهر من ان الاستغراق ليس معنا حقيقيا لاداة التعريف كما هو المشهور وانما يستفاد بقرائن المقامات الخطابية ولا يليق بمقام التعريف وعلى التنزل نقول الشايع هو الاستغراق بحسب الافراد لا الانواع وعلى تقدير استغراق الانواع فالشايع ايضا استغراق مطلقها لا الانواع الاولية والانواع الاولية يمكن اعتبارها من جانب او من غيرها من الجنس فان الحمد قد يكون انشاء كلمة قدمنا للتعليل فان الحمد لا يجب ان يكون انشائيا بظهور ان الاخبار عن الشر بصفة كما انه حمد وان الشرائط المتقدمة في الحمد الانشائي في كل ما وقع اما حظا او مكابرة كيف لو فرض ان احدا اخبر عن وصف كمالي ولم يعتقد به الانشاء على افادة اتصاف المخبر عنه بالمخبر به وقصد به تعظيمه وتوقيره فهو حمد قطعي والتزام عدم كونه حمدا وكانكار اما لا ينكره ذو فطانة فما اجاب به بعض الناظرين من ان قد للتحقيق لا للتقليل وان الحمد لا يكون الا انشائيا مما لا يلتفت اليه وما ذكره ره من ان المراد بالاعتقادات التعظيم فيحمل على قصد التعظيم ويجري في كلامه قدس سره ما يشيد اركان ما ذكرنا ثم لا يخفى ما في قوله كيف وهم معظمون له التعظيم بالتخريب اذا لظاهر منافاة مطلق التعظيم للتخريب وهو خلاف ما نطق به كلامه قدس سره حيث شرط لحقق التعظيمين في انتفاء التخريب اذ يلزم منه لزوم تحقق التخريب مع تحقق احدهما وانتفاء الاخر فلا يكون المطلق منافيا له لاستحالة منافاة المطلق لما لا ينافيه اي من معنى قوله والثاني خلاف البديهة ان الحكم بانهم يعتقدون اتصافهم بتلك الاوصاف خلاف البديهة لا ما فهمه السيد السند من ان مضمون ذلك الحمد خلاف البديهة واعترض عليه بان ذلك المضمون لو كان خلاف البديهة لم يعتقد

العقلا

العقلاء اي وانه والمفروض ان الواقع انه لم يقصد به المعنى المجازي فلزم ان لا يكون المعنى المجازي ولا الحقيقي مقصودا بذلك الكلام ولا يقول به عاقل مع انه لو كان ارادة المعنى كذلك ايضا لم يكن ما ذكره وارد اذ ان كونه خلاف البديهة لا يستلزم عدم الوقوع لجواز تعمد الكذب الظاهر لغرض من الاغراض كما هو شاهد في اداء الشاعر عند اظهار التملق لارباب الجاه والمال ونحو ذلك من المقامات التنبيه سيما في مقام المغالطة الكثيرة وجه لان كون الاول خلاف الواقع غير معلوم ودعوى البديهة فيه على ما وقع منه ره في الحمد لا يلايم كلامه ههنا او نقول لعدم المطابقة يتحقق خلاف الواقع وخلاف البديهة والتنبيه اليه بان المجاز لا بد له من قرينة وعلاقة ولا بد من تحققها في كل واحد من تلك الاوصاف مما لا يدعيه الا معاند تحمل على الحمد اي مقسما ما سيذكره من انه بالنسبة وجوه اه اعلم انه يمكن ان يوجه اطلاق ما ذكره من كون حق الكمال والاركان معتبرا في الحمد بوجوه ثلثة الاول انه لا نزاع ما ذكره من عموم الشكر لشمول الحمد جميع افراده والثاني انه خلاف الواقع مع قطع النظر عن كونه منافيا لما ذكره الشارح ويدعي العلم به من خارج هو لجنسه وجهين احدهما ان الحاصل في السؤال انه يلزم اعتبارهما فيه على سبيل كونه جزئيا له كما في الوجه الاول وهو خلاف الواقع ولا يخفى ان توهم لزوم ما ذكره من اشتراط التعظيمين معا بعيد وثانيهما انه لما كان يلزم كونهما جزء الحمد وهو اللازم لاشتراط التعظيمين معا والثالث انه سيصرح به انه بالنسبة وجوه على الاول يكون دخول الجنان والاركان معا مناط الايراد اذ العموم انما يحصل بذلك والشارح تعلق كله ايضا بالحمد اي فقد اعتبر في الحمد كما اعتبر في الشكر ولزم ان يكون

تعلقه بفعل الموردين وفي سائر الوجوه انما يتعلق بفعل الموردين لكن
المناسب ح لم يقتصر على نفي كونه جزئيا ولا يتعرض لنفي الجزئية وعلى الثاني
بكلا وجهيه يكتفي الايراد من استقلال دخول كل من فعلى الموردين وعدمه
في الاعتراض لكن على الاول من وجهين جهة لا يلائم التعرض لنفي كونها
جزئيين له وعلى الثالث يكون دخول كل من فعلى الموردين مستقلا في الايراد
واما التعرض لنفي كونه جزءا وخبرا فمقول لانه حمل السائل قول الشارح
وهو بالذات وحده على انه فعل غيره لا بد في الحد اصلا لا دخول الجزئي في
الكل ولا دخول الجزء في الكل فناسب ان يتعرض رح بان احد الامرين لازم
فالتعرض لنفي الامرين معا في محله وعلى هذا اكثر الجواب بان مراد الشارح
من كونه بالذات وحده انه لا يتحقق بدون ذات في فعل الموردين الاخرين و
ان كان خلاف الظاهر اه لا مقابلة الشكر بالعوض ويمكن ان يقال لما احمل كلام
السائل ذلك الوجوه وان كان بعضها بعيدا تعرض قدس سره لنفي الامرين حسما لمادة
الشبهة فلا استدراك بهذا التفصيل يمكن التفطن بان يقال من ان المراد انه يلزم
اعتبار نفي الجنان وجودا ونفي الاركان عدما وهو ظاهر لان اعتبار عدم نفي
الاركان لا يكون منشأ للاعتراض بوجه فتأمل اي يدل او لا
يدل على انتفاء التعظيم الظاهري في هذه الصورة اعم من ان يكون تلك الصورة
عين نقيضه ونفس انتفائه او اخص منه لكنه احال تحقق التنزيه في غيره على
المقابلة اذ تتضح بعد ملاحظة المقام والتفحص لانها يصح بعينه التنزيه هناك
ليس الا انتفاء التعظيم الظاهري فيتم المقصود به لكنه محل تأمل بل الحق ان

ماله وحق هو المخالف لا انتفاء التعظيم وبه المقصد المقابلة في الحكم
الذي هو تحقق التنزيه هناك ليس الا انتفاء التعظيم الظاهري فيتم المقصود به لكنه محل تأمل
بين المذكور وغيره وعلى تقدير لم لا يكون حاصل الاثبات بسببه التنزيه في المقيس عليه
اظهر وفي المقيس اخفى لا بان يكون تحقق انتفاء التعظيم الظاهري اظهر في الاول
واخفى في الثاني فانه توهم بعضهم من ف والجمل بذلك خلط ويمكن ان يوجه السؤال
بان السائل توهم من التعظيم الظاهري ما هو فعل من افعال الجوارح وعدم لزوم
اعتباره من استلزام مخالفة افعال الجوارح التنزيه اراد اخر عليه قدس سره ولا يخفى
السائل وانما لم يتعرض له السائل لانه مقصوده وكان ابطال ما ذكره قدس سره لا يمنع لزومه
فيتأمل وقيل ان المراد بالتعظيم الظاهري هو ان يظهر من حال الشخص عن الفعل التعظيم
وانتفاء الفعل المخالف كاف في ذلك وكون ظهور التعظيم من حال الشخص عن الفعل
من الجوارح لا يضر بان يتوهم السائل ذلك على انه ما ذكر وقد يقال في الجواب ان
المراد بالفعل ههنا الفعل لغة وهو قد يكون عدميا كالموت في قولنا مات زيد
فانهم يطلقون عليه الفعل من غير نكير ويقولون الموت فعل لزيد فلا مانع
من اطلاقهم على ما يشمل الامر العدمي كما نحن فيه فان الموافقة التي هي المعتبر ههنا
واطلق عليه الفعل يشمل ما اذا تحقق فعل من الجوارح موافقا او لم يتحقق
ولم يتحقق فعل مخالف اي وتلك الموافقة مفسرة بالقدر المشترك بين تحقق
فعل موافق وعدم تحقق فعل مخالف لا بعدم تحقق المخالف فقط حتى يكون عدميا
وانت تعلم ان اعتبار المفهوم المشترك بين العدمي والوجودي لا يخرج عن التعسف والاولى
الاكتفاء بعدم المخالف اي لاشعار لفظ على الشرطية وفيما فيه نقل عنه في

الحواشي ان لفظ على لا يدل على كونها شرطا للحمل لاحتمال ان يكون شرطا لكون حمل
اللسان حماكل يصح ان يقال الناطق شرط لكون الحيوان انسانا ولا يلزم منه ان
يكون شرطا للانسان خارجا عنه انتهى ولو جيء بانه غاية ما يمكن ان يوجه ان لفظ على
يدل على الشرطية من حيث الحيثية بدل على خروجه فاذا لم يدل الشرطية على الخروج
فلا يتم دلالة على دلالة لفظ على الخروج وقد يتوهم فرق بين الجزء الخارجي والجزء
الذهني وما ذكره رح فانما يصح في الاجزاء الذهنية واما في الاجزاء الخارجية فلا
اذ لا يصح ان يقال السقف بشرط كون الجدران الاربعة بيتا وما نحن فيه من هذا القبيل
لان معنى المبادي والاركان لو كانا جزئين للحمل كانا جزئين خارجيين وتوضيح ذلك ان
معنى هذا الكلام ان السقف والجدار مثلا محمول على البيت لكنه شرط كونه محمولا عليه
ان يكون مع السقف والجزء الاخر حتى لا يكون محمولا ولو كان مع الف شرط لم
يمكن حمل مجموع الاجزاء الى حيث على الكل واللفظ الدال على هذا هو ما يشتمل على
العطف بواو الجمع واما كلمة على فانما يدل على شرطية مدخوله للحمل لا كونه جزء المحمول
ويمكن ان يجاب بان مقتضى كلام المحشي ان في تحقيق الحمل يجب ان المحمول في الحقيقة اجزاء خارجية
كالمادة والصورة فكما يصح ان يقال ان الجنس هو النوع بشرط الفصل وان
كانا في الحقيقة جزئين خارجيين وتغايرا بالاعتبار فليصح ههنا ايضا فلعل مبنى
كلامه هو هذا ثم لا يخفى ان كلامه قدس سره وقع في مقام المنع لكلام الفاضل الذي ادعى
لزوم اعتبار رفع المورد بين في الحمل على احد النحوين من كلامه قدس سره فلا حاجة الى الاستدلال سند للاول
عليه بل يكفي منع دلالة كلامه الذي بنى عليه ولعل التعليل المنقول من قولهم لا الاستشعار
لنفطاته على سبيل الاستظهار وبهذا يظهر ان ما ذكره من ان عدم كونه جزءا

معلوم

معلوم من استعمالاتهم والحكم بانما هو بالنظر الى الواقع لا التعريف ليس في
مقابلة ما ذكره السائل لانا ما ذكر لزومه من التعريف على الوجه الذي حمله عليه قدس سره
وهو ايضا مدعي عدم كونه جزءا في الواقع لكنه لازم من التعريف فعدم كونه كذلك ليس
مدعيا والحاصل ان كلام السائل يرجع الى ان الشرطية لزومها هي لزوم جزئية الفعلين
بحسب التعريف ودفع ما يلزم هي عدم كونه جزءا له في الواقع وما ذكره رح هي رفع
الثاني الذي كان في كلام السائل فكيف يكون جوابا له حيث الخ ويكون
منشأ لم يتم المحمود به او قيل السؤال وان كان مشتملا على التردد بين التخصيص والتعميم
في الحمل المحمود به الا انه تزييف الشق الثاني بلزوم المحذور مبني على ان المحمود به اعم بحسب الواقع
ويدل عليه جهد تعالى بصفاته الذاتية فيصح ان منشأ الشبهة تعميم المحمود به بحسب الواقع
اقول فيه نظر لان قبل هذا الكلام بان تقرير السؤال وان كان مشتملا على التردد
بين التخصيص والتعميم في الحمل المحمود به الا انه تزييف الشق الاول مبني على ان المحمود به
اخص بحسب الواقع ويدل عليه قولهم سوق المولى الخ وملخصه ان التردد بين
الشقين مشتمل على ابطاله ففرض شق فرض التعميم وابطل بان الواقع هو الخصوص
بدليل كذا وشق فرض التخصيص وابطل بان الواقع هو العموم بدليل كذا فجعل
احدهما منشأ بخصوصه دون الاخر لا وجه له اصلا فالصواب ان يقال مراده انه
في الاحتمال الاول لم يكن التعميم والتخصيص مخصوصا بواحد من المحمود عليه والمحمود به
لعدم الفرق فالشبهة انما نشأت من تعميم المحمود به او المحمود عليه بالخصوصية له
بل هما وكذا من تخصيص واحد منهما اما الاحتمال الثاني فلما فرق في ذلك بينهما وبنى
الكلام على ان الحمل المذكور محمود به كانت الشبهة مبنية على تعميم المحمود به وتخصيصه

لا المحمود عليه فالتخصيص بالنسبة الى المحمود به لا التعميم وانما خص التعميم بالذكر لانه يوهم
كون الكلام مبنيا على كون الجميل محمودا عليه انما هو في هذا الشق حيث قال رحمه الله تعالى
مدحت اللؤلؤ على صفائها الا انه يتوهم في شق التخصيص حيث قال بصفاته الذاتية وبكى
انه يوجه لوجه اخر بان يقال بناء الشبهة على الجميل محمود عليه لكن في الشق الثاني المحمود عليه محذوف
الا انه يتمشى النكتة المذكورة في مثال اللؤلؤ لا محذوف او ما حذف وذكر ما ذكر مما لا يحتاج
اليه هناك على ما يظهر بالتامل اذ لا مثال هناك حتى يقال ذكر بصفاته الذاتية بناء على
ان تتمة المثال ولا يمكن ان يقال ليس للجواب فضل اختيار حتى يكون الحمد بازائه ويمكن
ان يجعل الباء للسببية في قوله بصفاته الذاتية فيستغنى عن النكتة للذكر والحذف لكن لما
حمل الجميل محمودا عليه بعد التفطن للفرق يحمل الباء على السببية في قوله بصفاته ولم
يكن الجواب الاول منتفيا كما يظهر بالتامل كرره ولا يتوهم ان التعليل الذي ذكره
رح بقوله اذ ليس لها فعل اختياري غير تام لان عدم تحقق الفعل الاختياري للؤلؤ لا
ينافي كونه محمودا به لعدم اشتراط المقابلة فيما يوصف به في الحمد والمدح كما في مدح
السلاطين لان الكلام مبني على ان ذلك بلي عنه الوصف انما يحسن الوصف بالفعل
الاختياري فيما له فعل اختياري وان لم يكن ذلك الوصف واقعا واما فيما ليس
له ذلك فلا لظهور ان اللؤلؤ لا يحسن وصفه بالشجاعة والسخاوة وغير ذلك لكن التوجيه
الذي ذكره رح لذكر قولهم على صفائها لا يخلو عن زيادة لفظ على ذلك في قوله ولا بقائها
حمدتها على ذلك الا ان يقال انه يجمع التقابل بين النفي والاثبات وفيه تعسف وما ذكره
رح من بعد التوقيف لا يعم فيما نحن فيه تفرع النسبة عليه بانه لم النسبة انما
يتفرع بان يقال توقيف الحمد شاملا لسنه على كما فيشمل عليه الحمد ايضا ولا يشمله توقيف الشكر

فلا يشمله

نقد طامط

فلا يشمله الشكر ولا يخفى انه على تقدير جواز عموم التوقيف صارت المقدمة القائلة ان
ما اشتمل عليه توقيف الحمد اشتمل عليه نفسه ممنوعة فان قلنا لا نسلم جواز التوقيف
بالاعم جوز التوقيف بالاخص ايضا على ما فصله رح في حواشي شرح الرسالة صارت
المقدمة القائلة ايضا ممنوعة وكذا القول في طرف الشكر واثبات عمومه وما قرر النسبة
ظهر في وما قيل ان اراد به تفرع النسبة بين الحمد والمدح فهو مم ولئن اراد به تفرع
بين الحمد والشكر فكذلك كما انه لا يوجب ذكر المحمود عليه في التوقيف اذ لا يتعلق به في بيان
النسبة غرض اصلا فانه لا تعلق لهذا القيد الا في بيان النسبة بين الحمد والمدح دون
الحمد والشكر وذلك لشيئية اشتراط المساواة من وجه وعدم اشتراط من وجه اخر لم يتعلق به احد
اي انها لا تستعمل الا في هذه العبارة مالا يخفى والصواب ان يفهم من قوله على
جهة التعظيم والتبجيل ان الحمد لا يتحقق الا بالفاعل المختار لانها لا تستعمل عرفا الا في
الفاعل المختار بل في ذوي العقول او من كمه وحذوهم كالجواب ثم واما تعظيم
المصحف ونحوه فكان تعظيم الرسول عليه السلام او جبرئيل عليه السلام او الله تعالى كذا قيل
وقد يتكلف في توجيهه ان المفعول القائم مقام فاعل قوله لا يفهم ضمير راجع الى قيد الاختيار
وقوله انها لا تستعمل لعله لكونه مفهوما فالمعنى ان قيد الاختيار يفهم من قوله على جهة
ان لانها لا تستعمل عرفا اه وفيه تكلف اي يرد السائل على هذا اي ان
ان التعظيم يختص بالفاعل المختار بل بذوي العقول يجوز ان المستحق للتعظيم
انما يكون في ذلك النوع واما انه اطلاقه على ما يفيد بغيره بغير استحقاق كما في بعض
الكفار غير صحيح حقيقة فغير مسلم اي وتوجيه منع لزوم الترادف على التقدير
الاول اه اقول لا يخفى ان المنافاة بين قوله ولا يخفى اه وبين المقدمة

متحققة فالصواب التعرض لها ايضا وبما ذكرنا ظهر ان حمل الحمد على كونه عاما الزم محشية المولوي
على صفاتها فلا يحسن الاشكال بحمل مثال اللؤلؤ مصنوعا الا ان يقال المراد بكون مثال اللؤلؤ
مصنوعا كونه مع ما صنع المبدع فيه بدون قوله والاتقان مصنوعا لكنه لا بد من ارتكاب
التجوز في المصنوع لانه لا يستعمل الا في الاشياء ونحوه ولعل ذلك وجه التكلف الذي
اشار اليه الشارح ولكن ذلك وجه التكلف في العدول عن الظاهر ونسبة الخطاء الى الجمهور وتوهم
قوله وقد يجعل الباء اه الظاهر ان ذلك اي ولك ان تجعل دليلا اشقا والترادف هو عدم صحة الحمد
باعتبار خصوص المحمود به وصحة المدح باعتبار عموم ايضا الا ان صحة ولعله الذي هو المثال
المذكور يتوقف على عموم الممدوح عليه وكذا قوله لا يقال مرتبتها اه لا يقتضي ان يكون ذلك
النفي باعتبار خصوص المحمود به عليه لكن [illegible] تابع لجعل الباء للسببية خلاف الظاهر من هذا
التفصيل [illegible] وجه كونه حيلة لتحقيق التعالي الظاهر [illegible] من ان المتصل والمنفصل ههنا
مترادفان اه اورد عليه ان ترادف المنفصل والمتصل [illegible] لان احدهما دال بالصيغة
على الرفع والاخر منهما على النصب لتغاير المدلول ولو بجزء واحد ينافي الترادف
واجاب ابن [illegible] الكلام [illegible] بصرحه بالترادف في نفائسه بموافقة لجماعة
من النحويين وهو كاف في سند المنع على انا لو عدلنا عن ذلك وقلنا يقال ان نحو عالم
والاجهال لنا ايضا عالم لم يتوجه اختلاف دلالتهما على الاعراب مع ان الشيخ الرضي
صرح بان العلم والمعرفة مترادفان وانما اختلافهما بنصب العلم جزئي الجملة ونصب
المعرفة اياهما تخصيص لفظي من الاستعمال وليس مستندا الى اختلاف المعنى كما
توهم بعضهم وهو كاف في السند لا يتجه عليه شيء وحاصل الجواب انه ليس المراد ما يتوهم
الظاهر بل المراد من عدم القول هو القول بالعدم على طريقة الكناية من ذكر اللازم

وارادة الملزوم او على طريقة المجاز المرسل من ذكر العام وارادة الخاص
وقوله بقرينة ان الكلام اه متعلق بالوجهين معا لان قلنا ان الكناية يجتنب البلغاء فيها
استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له وبالاخرة فقط لان قلنا انه يجوز
اجتنابها البلغاء لانها استعمال اللفظ فيما وضع له لكن ينتقل منه الى غير ما وضع له على
اختلاف الرأيين وهذا الجواب مبني على ظاهر كلام الشارح حيث اقتصر في الاكثر او
على عدم استلزام الدليل للمدعى واما لو رد بان المراد لو كان ما هو الظ لتوجه عدم استلزام
المقدم ولو كان هو نفي الحمد او ما يستلزم نفيه كان ممنوعا لان القدر المعلوم
من اطلاقاتهم ليس الا استعمال المدح حيث لا يستعمل الحمد واما اشتراط عدم استعمالهم
على اتفاق المعنى او نفيهم ذلك في الواقع فغير مسلم او حمل على هذا بان حمل احد المتقابلين
[illegible] في الكناية على ظاهره بحال لم يتجه الجواب لكن لما لم حال الاستعمال معلوما الا
من جهة نقلهم لم يتعرض له لحمل الكلام على منعه [illegible] فان قيل اذا صح
المنع اه تقرير السؤال ان اعتبار القيد الزائد الذي ذكره [illegible] يقتضي ان
يكون في كل حمد محمود عليه وبه وفي المدح حيث لا يتصادقان ولا يخفى ان هذا
السؤال [illegible] الجواب ان صدق المتقابلين هناك من جهتين مختلفتين اما
صدق المحمود من جهة ان الوصف كان بها ولا يخفى ان هذه الجهة ليست مغايرة
[illegible] القائل العارض [illegible] الكلام لان ذلك عارض [illegible] احتاج الى جهة
يكون قيدا على [illegible] والصدق المحمود عليه من جهة قيامها بها وانت تعلم
ان كونها قائما بها جهة لو وقع الحمد بازائها الجهة التعليلية لا كما هي حقه [illegible]
المتقابلين الا ان يقال انه جهة تقييدية كذلك تقييد به ولا تنافي بينهما الخ

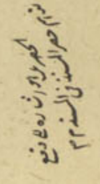
اما الدلالة على الافعال اه واما الارادة فلغير تلك الافعال من السماع ايضا الا انه فخ
عهدية اي فعله الجنس اه اقول يمكن الايراد هنا من وجهين الاول انه اسند التبادر
لا لعقل الاشتراك مع انه جزء المعنى والمتبادر هو المعنى الحقيقي المطابقي ولا احلوه
من المادات الحقيقية لا المعنى التضمني المجازي وجوابه انه اراد بعقل الاشتراك الفعليين المعنيين
المخصوص لا لقسم هذا المفهوم الاضافي فيكون معنى مطابقيا وهذا ما ذكره رح
ويمكن الجواب ايضا بان تبادر الكل يستلزم تبادر الجزء بالعرض ومن ضم الكل فكما
يصح اسناد التبادر بالذات الى الكل يمكن اسناد التبادر بالعرض الى الجزء ولعله
قدس سره اراد بالتبادر ما يتناول التبادر بالذات وضمنا والثاني انه حصر التبادر
في ذلك العقل وهو جزء المعنى المطابقي ولا يحصر التبادر في المعنى التضمني لم لا يريد
من التبادر المعنى الاعم ولم لا يراد المعنى الاخص فلا يكون المعنى التضمني متبادرا
فضلا عن الانحصار فيه والجواب اما اولا فبان يراد بالتبادر المعنى الاخص ويحمل
الاضافة على العهد كما فعله رح وهو ظ واما ثانيا فبان يراد بالتبادر المعنى الاعم
ويكون الحصر بالقياس الى فعل الجنان والاركان فلا ينافي تبادر بعض الخصوصيات
ايضا ايضا لان الغرض انه لم يعتبر نحو العقل اه فيه لم لم يذكر من كلامه قدس سره
ان المناسب هو الاقتران لا عدم اقتران نحو العقل الا بتكلف ويمكن ان
المراد بالاقتران هو الاقتران واما على ما يشعر به صيغة المضارع من الاستمرار
التجددي فيكون المراد من الدوام هو الاقتران في جميع الموارد ويكون
عموم الزمان وشموله مستعملا في عموم الافراد وشمولها وبنظر ذلك الكلمة قد توضع
لتبعيض الاوقات وتقليله واستعملوه في تبعيض الافراد وتقليله ولا شك ان اقتران

بالقول

بالقول وايا ما بهذا المعنى فبناسب اختصاص سوره وهو مراده رح من عدم اقترانه
بغيره كالاستلزام له فتامل ايضا وهذا اولى مما يقال هو قوله كذلك اه وجه الاولوية انه
على ما ذكره لا يحتاج الى التكلف لحمل الخصوص في الثاني غيره في الاول لان المناسب
في الثاني ان يكون المقسم نفي مطلقة كونه قولا مطلقا لا نفي كونه قولا مخصوصا مثالا
مبنيا لا خلاف العدم حسب الاعراب عنه الى ما يشمل العقل ما يعرف به مراتب الاشياء
عبارة عن المعنى المقسم عند الميزان وانت خبير بانه كما يمكن اطلاق المعنى المقسم
على المبدا يصح على المشتق ايضا كما يقال مقصودي من هذا الكلام وهو ما يمكن التعريف
به ومقصودي من بناء هذه الدار هو ما يسكن فيه لا الخصوصيات الاخرى كالتعريب
ونحوه ولا حاجة الى حمل كلمة ما مصدرية وارجاع الضمير اليه على ما جوزه بعض المحققين
او الى الميزان او حب المعرفة سببا لمعرفة الاشياء والاطلاق ما يعرف به عليهما وحمله
بمنزلة اطلاق ما يصير الشيء ابيض على البياض لما في كل ذلك من التعسف ايضا
وحاصله ان التجوز الذي ارتكبناه اقرب والطف اه اقول الاول تجوز في الطرف
وما نسبه الى البعد تجوز في النسبة والعلاقة وفي الاول كونه غاية له وفي الثاني كونه
فاعلاله ولا يظهر وجه ترجيح احد التجوزين على الاخر والا احد العلاقتين
على الاخرى لان الترجيح في طرف الفاعلية نعم قد انكره بعض علماء المعاني لا لانه
ليس امرا معقولا في نفسه بل انما مقصده به ضم الشيء وتقليل الاقسام وايضا انما
ارجحه الى الاستعارة بالكناية لا الى المجاز المرسل وانما الحذر لو حمله من هذا
القبيل الذي زعمه قدس سره حقا واي حمل لان هذا النوع من التجوز شايع ووقوع
النزاع في انه هل هو مجاز في نفس الامر النسبة او الطرف لا يضر بذلك واما ان

قوله ولا احصي ثناء عليك لا يلايم تغيير مسلم لجواز ان يكون المعنى انك اثنيت على
نفسك على ان جميع الخلايق وانا اقدر على مثله لعدم وفاء القوة البشرية او يكون المعنى
انك اثنيت على نفسك وحكمت على ان الاثناء ولا اقدر على ان اثنى مثله من عند نفسي
بدون الوحي على سياقه ما قيل في قوله تعالى انك لا تهدي بقدرتك على استقلال ذلك
وانما تهدي بقدرة الله وكذا في قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى من ان الرمي انما وقع
بقدرة الله اياك عليه لا من قوتك وطاقتك اه لكن لكفران القول بان الحمد في حقه
تعالى مجاز اه اقول حاصله ان القول بحمل كونه حامدا حقيقة بعيد في نفسه لكثرة الاستعمال فيه
في الكتاب والسنة كاستعمال الحقايق دون المجازات لكن قد يتوهم ههنا ان فيه
ربما يصير سببا لضعف الاستبعاد والاولى اطلاق القول عليه في كلام القوم وذلك
بتوقع باثبات صفة الكلام وانما يصير سببا لضعفه لو لم يكن القول متحققا في حقه
تعالى باعتبار الشارح في توفيقه عند اكثرهم ايضا وهو ايضا مندفع بحمل الحصر اضافيا فلما
اندفع المانعان تم الاستبعاد وهذا وجه قوله خصوصا وهو اما متعلق بما على
اهل الحق وقوله ويمكن استيناف كلام واما متعلق بهما معا والواو في قوله ويمكن
حالية فافهم وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من انه لا وجه للاستبعاد بعد ثبوته
في اللغة بنقل الموثوق به وقال على ان اهل الحق لا يعني عدم اختصاص الحمد بحسب
اللغة بغيره تعالى اذ تخصيص لفظ من حيث اللغة بمعنى من المعاني الا بجريه ولا
استبعاد وهذا تم وكذا انه يمكن ان يحمل كلامه على انه جعل الحصر اضافيا واراد بالخصوص
خصوصيته كونه بالشارح وقوله بل لانه دال معناه كونه قولا والا وعلى تقدير الحصر
الاضافي يصير المعنى ان الحمد لا يكون الا في هذا النوع من القول وغيره كيف اه لا

فلان لمنع عدم تحقق القول في شانه تعالى لا يندفع باثبات صفة الكلام لان
الذي اثبتوه هو الكلام النفسي ولا يكون مصدر الشارح اصلا فلا يمكن ان يكون
المراد بالقول ههنا هو الكلام النفسي ولا الاعم منه ومن الكلام اللفظي لعدم
صحة الحصر الاضافي ح ولظهور عدم عليه مصدرية الشارح له فضلا عن انحصاره فيه
وايضا تحقق اظهار صفة الكمال في الكلام النفسي الذي هو مدلولات الالفاظ في
العلم بها محل تامل نعم لو ثبت ان الكلام اللفظي كالكلام الحقيقي النفسي في اتصافه
تعالى به وقيامه به انه تعالى كما ذهب اليه صاحب المواقف والشهرستاني فيظهر لكان
لما ذكره وجه لكن ذلك غير مرضي عند المحققين سيما المحشي السيد قدس سره على ما ذكره
في تصانيفهما ومن ههنا يظهر وما حمل عليه عبارة الحاشية في مقام توجيه كلامه
قدس سره واما ثانيا فلان ما يقصده الحصر الاضافي هو ان يكون المعنى انه يكون غالبا بالشارح
لا ولا يكون بالجنان والاركان لا ما ذكره نعم لا يفهم الحصر في الشارح واما انه
يفهم الحصر فيما يكون مصدر الشارح فلا وانما يكون كذلك لو حمل الحصر على الحقيقي
وحمل الشارح على الاعم منه ومما يقوم مقامه وليس كذلك من الحصر الاضافي في شيء
الى ان قال والجواب اه لا انها موقوفة على العلم اه اقول معنى الدلالة
لزوم العلم بالمدلول من العلم بالدال فقوة الدلالة انما يكون من حيث عدم
تخلف العلم عن العلم بالدال وضعفه من جهة جواز التخلف الى ان قال فلو استويت
الدلالتان في الامرين لم يستقم امر القوة والضعف ولذلك لم يلتفت المحشي
ره في الجواب الى ان التخلف العقلي ولئن لم يتصور في بعض مواد الدلالة اللفظية كما
في الدلالة العقلية وتصور في بعضها كذلك ايضا الا انه امتناع التخلف الخارجي وجواز

متماكسان كليا فيهما واختار بيان التفاوت بينهما باعتبار العلم الحمد موصوف
لنر الحمد المحصور الذي لا يقدر غيره عليه اقول قوله الذي لا يقدر غيره عليه تفسير لقوله
المختص به فيندفع النقض على الحصر لان الكلام الذي له تعالى على ذاته ذو جهتين
جهة دلالته وضعية وجهة دلالة عقلية اما الاولى فظ واما الثاني فلانه لما كان في غاية
الفصاحة المبالغة حد الاعجاز دل على ان مصدره متصف بصفة الكمال اذ هي من قبيل دلالة
الآثار على المؤثر فهو من حيث دلالته هذه مختص به تعالى ومن قبيل الاظهار الفعلي واما من
جهة دلالته الوضعية فليس مختص به تعالى ليس من هذا القبيل والحصر انما هو للحمد المختص وقوله

ولنر قدر غيره على الحمد فلا دخل له في توجيه البديعي ليس المراد حصره في المسند اليه
بل حصر المسند اليه في المسند وقد يقال ليس قوله لا يقدر غيره عليه تفسير الاختصاص
بل معنى الاختصاص كون محموده ذلك الحمد منحصرا في ذاته تعالى والحمد الفعلي الذي له تعالى
محموده منحصر في ذاته تعالى بخلاف الحمد الكلامي فصار الحاصل لنر الحمد الذي محموده نوعه منحصر
في ذاته تعالى فيعني منحصر فيه فلم لم يكن الحمد الذي قد يكون محموده غير ذاته وهو الحمد الكلامي
اذ قد اثنى الله تعالى على الانبياء في كتابه الكريم كثيرا ولا يخفى انه ح يكون قوله الذي
لا يقدر غيره عليه بلا فائدة لا مدخل له في الجواب قدس سره والظهر انه لا دلالات
تفصيلية غير متناهية اه اراد بعدم التناهي معنى لا يقف وكونه تفصيليا مع عدم التناهي
بمعنى لا يقف وكونه تفصيليا مع عدم التناهي بوجه اولى لترجيح الدلالة العقلية لان الفعل
ما يمكن به الدلالة على الغير المتناهي لكن اجمالا لا تفصيلا وكذا الدلالة التفصيلية لكن لا على
ما لا يتناهى ويمكن ايضا الترجيح من وجه آخر بان يقال الشاهد حادث غير باق فلا يدوم
بخلاف الفعل وانت خبير بانه انما يتاتى في ترجيح دلالة الفعل على دلالة قول الشاهد

لا على دلالة القول لفظا والكلام فيه كما يظهر بالتامل الحمد ارسخ الواقع لا
ظهر من كلامه اه اعلم ان كلامه قدس سره واما الشارح وهو على عكس ذلك اه اقول
يحتمل وجهين الاول انه على عكس ذلك في الواقع اما من حيث الظهور اي ان كونه
كذلك في الواقع ظاهر او مع قطع النظر عن ذلك وعلى الاول يتوجه ان قوله او متعلقه
النعمة الواصلة اه انما لم يجئ فيه الظهور ايضا خفيه اما لان ذلك ما سيرد وقدس سره
فكيف يكون ظاهرا او لا يدعي ذلك فلا يصح تعليلا للظهور فيجب ان يدعي الظهور في
ان متعلقه النعمة الواصلة لا يستلزم دعوى الظهور في اعتبار قيد الوصول او دخول
الموصوف تحت حكم ما يستدعي دخول صفته تحته كما ذكر الشارح فبناء على انه لا شبهة في انا
بعد الوقوف على البرهان الهندسي يحصل لنا حالة ادراكية وذكر قدس سره ان كونه ادراكيا
ليس مما لا شبهة فيه بل مبني على ما سيحققه وذكره قدس سره عند قول الشارح فلا
يدخل تحت العلم الذي هو من مقولة الكيف والانفعال انه اشارة به الى ان العلم
خلاف ذلك ممن كذا ومن البين انه انما يصح اشارة لو وقع الخلاف والمالك
انه ما شيء من كذا فلا ظهر انه لا يجب عند دخول الموصوف تحت حكم دخول صفته
تحته وعلى الثاني يتوجه انه ح لا يصح تفريع قوله فكانه قيل اه عليه اذ كون الشكر
على عكسه في الواقع ليس في حكم القول المذكور وهو ظ والثاني انه على عكس
ذلك مما ظهر من كلامه فح يجب ان يكون قوله او متعلقه النعمة الواصلة ايضا
في حيز الظهور مما ذكر الشارح وليس في كلامه ما يوهم اشعارا بقيد الوصول فلا يتم انه
الشرح فيه ايضا وما ذكرنا ان هناك ايضا من ان ظهور اعتبار النعمة الواصلة
من كلامه لا يستلزم ظهور اعتبار وصوله وارادته لتوجيه كلامه قدس سره فاصلح بالتامل

انحصاره في قوله واما الشكر فهو على عكسه وذلك مبني على ان الواقع ذلك وليس داخلا
في جزء الظهور واعتمد في ذلك على قرينتين الاول اعتبار قيد الوصول وقد عرفت
ما فيه والثاني تغير الاسلوب لما للمعقد من تغيير الاسلوب لظهور العكس في الشكر
ليس من تعريفه على قياس الحمد اذ لم يذكر له تعريف بل … كلام الشارح ثم وقع علم
صحة التفريع بان جملة متفرع على اشتراك الفعل بين الموارد الثلثة و… الاشتراك
ولكن لما كان فيما لا يكون بمنزلة القول المذكور الا ان القول المذكور لا يتفرع عليه …
بل عليه مع ما علم من كلام الشارح من ورود الشكر على كل من تلك الثلثة وكونه بازاء
النعمة ولما كان اشتراك الفعل ظاهرا في الواقع وباقي العقود معلوما من كلامه لم يكن …
صح تفريع كونه بمنزلة القول المذكور عليه فصار حاصل كلامه … الا ان …
الموارد الثلثة المذكورة في الفعل وقد علم صريحا من كلام الشارح ان الشكر على النعمة
خاصة ويعم الموارد الثلثة فكانه قيل ويتفرع على ما ذكره … صريحا من خصوص
المتعلق وعموم المورد حتى يتوجه انه مبني على كون الواقع كذلك فلا يكون بمنزلة
القول المذكور ثم توجه المتفرع عليه لما كان ما هو المذكور في كلام الشارح من خصوص
النعمة فلم لم يتعرض له … واقتصر على اشتراك الفعل بين الموارد فاعتذر
عنه بانه انما لم يتعرض لكونه مصرحا به وتعرض لوجه استنباط ما لم يصرح به وهو
كونه فعلا مطلقا غير مختص بمورد وهذا معنى قوله ولم يتعرض للنعمة … وتوهم بعضهم
ان مراده انه لم يتعرض في التفريع الذي فرعه على ما سبق للنعمة التي هي المتعلق
فزعم ان مبناه على حمل قوله لسبب انعامه متعلقا بالتعظيم لا بالفعل وانت تعلم
انه لا معنى لقوله وقد علم من كلامه ان الشكر على النعمة خاصة في توجيه التفريع

ولا وجه

ولا وجه لان … لفظ الوجه في قوله لا وجه استنباط الغير المصرح به وابقى بعض
المحشين نعم بان حمل قوله لسبب انعامه متعلقا بالفعل هو الصحيح المقصود لهم من هذا
المقام بحيث يذهب … خلافه … هذا ابتناء على العينية ومع ذلك فغيره …
ان … لا شك في العينية ومع المنع على اعتبار قيد الوصول في الشكر اللغوي
وعدمه في الحمد الاصطلاحي وانت خبير بان الحوالة على الاعتبار انما وقع من الشارح
والاستفادة من كلامه قيد الوصول فلا مانع من ان لم يعتبر على الحمد الاصطلاحي واما قيد
الوصول الذي ذكره … من عند نفسه ولهذا لم يعتبره في التعريف الذي ذكره و
ثانيا انه غير مناسب لان المناسب حمل اللاحق على السابق لا العكس وفيه ايضا نظر
تامل لان المناسب لم يذكر المعاني الاصطلاحية مع اللغوية بل معا فلو ذكر الحمد الاصطلاحي
هنا مع الحمد اللغوي لم يحصل الشارط الذي راعاه وايضا فيه رعاية العادة المشهورة
بينهم من ذكر اللغوي … النسبة بينهما … ولما كان يعاكس المورد بين
والمتعلق اه اراد تعاكس المورد بين والمتعلق كون المورد بين على عكس المتعلق
فان العموم في المورد من طرف الشكر والخصوص من طرف الحمد في المتعلق
على العكس . اي لم يبق كيف يخفى وقد ظهر من تعريف الحمد انه اعم من ان
يكون اه اقول فيه تامل فان تناول الحمد لغير النعمة بحسب اللغة لا يستلزم
الظهور ظهور ان عروض الشكر في عمومه ولو كان عاما في الواقع وعلى تقدير
تسليمه نقول لعدم التخصيص جزاء … من شيوع التخصيص في العمومات … واما
كان … وجوب حمل التعريف على المعنى المتبادر لا يستلزم الظهور …
عروض الشك لاحتياجه الى هذه المقدمة وغيره من ثبوت التبادر مع

ان حمل التعريف على المعنى المتبادر لانه وجه بالالمعنى الاستحقاق وانه قد جوز
المحشي نعمه تقدير الموصوف كالفعل في بعض تعليقاته فلم لا يجوز تقدير الانعام
لكن نقي لان منشا عدم الظهور لو كان عدم خصوصيته في الجميل فشموله الفضائل
منتبرج عليه لان شموله للفواضل ابقى على هذا الوجه غير مخصوص عليه فكيف
يحكم قدس سره بتفاوت الحمد مع الشكر كذا وانما الخفاء في تحقق الحمد بدون الشكر
الالان يقال لان النعمة فرد للجميل موصوف شايع بين العام والخاص على الحكم بكونه جميلا
بخلاف سائر الافراد فان الشجاعة مثلا ليس جمالها كالنعمة في ظهور كونه جميلا اذ لفرد
الغالب منه اما منفور فتيح او متعلق به بشكل يتنزه عنه وكذا العلم لا يرون الجهال جميلا
والعلول لا يرون الطبيعة جميلا الى غير ذلك والمراد من خفاء تحقق الحمد بدون
الشكر خفاؤه باعتبار خفاء عدم تحقق الشكر كما في الواقع ففيه تامل اذ
مقصوده قدس سره بان انه انما لم يتعرض في تفريع النسبة على ما يعني لغير ما تعرض
له لخفاء المذكور وظهور المتروك ومن البين ان الخفاء والظهور الواقعين لا دخل
في هذا المقام والتهم لمجرد توضيحه لا يصير ظاهرا في الواقع وانما يحصل الظهور من كلام
ولو كان حاصلا حتى يعم الخفاء الواقعي بسلم لكان عادة احوال الزمان وقت
بعض المدايح والشارع على مقابلة الاحسان على ما قال فالمهم الناس اكيس من
ان يمدحوا رجلا ما لم يروا عنده اثار احسان وهو موجب لخفاء تحقق الحمد في
مقابلة الفضائل لا الخفاء لعدم تحقق الشكر بازاء الفضائل فتامل الخ فلا يرد
التعاكس بتقرير التعاكس لان كلام الشارح مشعر بان تخصيص الحمد بالالاء والشكر
بالنعماء مشكل لكون الالاء والنعماء معتبرين بالظاهرة والباطنة وكلامه قدس سره

مشوبا

مشوبا ان تعبير الالاء والنعماء بما فسرا به مطلقا للتخصيص المذكور ثم لا
يخفى ان كلام الشارح ابهم كشوبا من الالاء في المعنيين حقيقتان لغويتان او
عرفيتان او الحمل مجاز فيهما وكلام الحاشية صريح في انه محض تخصيص فيهما من جهة
الحاشية بنوع مناسبة الالان الامر فيه هين ولكنه لم يتعرض لوجه تحصيل النوع ان
الذي ذكره الشارح بان تعلقهما الواقعية وما ذكره المحشي قدس سره بانه لما يدل ويشير سببا
للعلم بتحقق التخصيص في كلام المحشي وهو المراد بان والتهم في كلامه سوء تم اورد لكن
غاية ما ذكره قدس سره يستلزم العلم بان النعماء والالاء تخصيصا بما خصصناه وما ذكره
الشارح يفيد النكتة في تخصيص الحمد والشكر بهما بعد تخصيصهما واما النكتة في تخصيص الالاء
والنعماء بعد معنى موجود اذ لو عكس لجعل النعماء لنا ظاهره والالاء لنا باطنه وعلق
الحمد من الاول والشكر من الثاني لتأتي نحو ما ذكره وهو ظاهر والا يخفى ما فيه اولا
في حسن المقابلة اي صدر من التخصيص وابقائهما على عمومهما حال عن الاختصار
على احدهما بعينه وعلى كل من الشكر والحمد منه يفوت السجع المطلوب في القرينتين
وتقييد كل منهما بالباطنة او الظاهرة لا يخفى ما فيه من الركاكة وسوال الترجيح
احد المترادفين على الاخر منها او احصل المقام باي منهما كان فاتى باحدهما
دون الاخر مع انه شايع لا يتكرر على من فعله وبالجملة ظاهر كلامه يعني المحشي على
الشرح والحاشية بان في بيانهما قصورا وهو كما ترى قدس سره اي قيد وعلى
من الالاء اه ظاهر كلامه قدس سره ان من تبعيضية وليست ابتدائية فنوع هذا
ينبغي ان يفهم من كلامه قدس سره لان كون المورد ظاهرا يستلزم كون الحمد ظاهرا حتى
يتم التقريب لكن يكون اتيان لفظ النعمة في قوله اعلى النعم ظاهره اه

استطرادا او تطفلا اذ يكفي لبيان كون الحمد ظاهرا ظهور مورده سواء كان
نعمة اولا ولا دخل لكون الحمد نعمة لكون مورده نعمة واما لو حملناه على الا بتدائية
ارتكاب ما ذكر غفلة فتامل الخ فسقط ما قيل من انه لو فسر النعماء بالاعم
اه اقول الفرق بين هذا الايراد وما ذكره اولا اي شبهة ان الاول كان نفيا للحمد
عن الحمد على الباطني وهذا كان مشتركا بينهما اي الباطني والاعم والثالث
في المناسبة والحسن كالثالث والفرق بينها ان الثالث كان مشتركا بينهما اي الباطني
والاعم والثالث كان مشتركا بين الموارد الثلث في الحسن لحيث يصلح وجها
للتخصيص بالموردين الاخرين ايضا بخلاف الثاني فانه يصلح وجها للتعميم ثم
ان هذين الايرادين كما يندفع بهذا التقرير يندفع بالتقرير الاول ايضا اذ وجه
المناسبة يفوت في كل منهما فلعل التفريق بين الاسئلة والاجوبة انما وقع
تفننا الخ لك ان تقول لا دلالة لقولك نعم كمال على الاتصاف بالصفة
اه اقول حاصله ان الحمد هو الوصف الدال بالدلالة الوضعية على الكمال وتحقق
الوصف الدال بالدلالة الوضعية لا يستلزم الكمال فتحقق مدلول الحمد الذي هو الوصف
لا يستلزم الكمال فلا يدل عليه دلالة الالتزام وعدم الدلالة المطابقية والتضمنية
فلا يدل على الكمال وضعا وعدم الدلالة العقلية اظهر ولذا لم يتعرض له ثم اورد
ان الجليل هو اللفظ الدال وضعا على الكمال فقط بل هو مع الاعتقاد فيكون
دلالة الاول لا يستلزم عدم دلالة الحمد الذي هو الثاني ولما لم يكتف السائل بهذا لقدر
بل يقدر ليتم الكلام بدعوى دلالة قولنا يعتقد كمال على الاتصاف بعدى نعم يمنع
ان التعظيم يستلزم الاعتقاد حتى يتم التقريب ولو اقتصر السائل على الاول وهو ان

ما ذكرتم

لنقض
ما ذكرتم سواء كان منعا وسندا او استدلالا على بطلان ما ذكره قدس سره غير ملزوم
لما ادعاه بالتقريب الذي نشأ ما لم يتوجه الوجه الاول من وجهي الجواب ولم يجيء
ماده الشبهة بل نعم يبقى المناقشة اللفظية عليه حيث اطلق الاعتقاد مع انه غير
معتبر في الحمد ويندفع بان المراد بالاعتقاد هو التعظيم واطلاق الملزوم وارادة
اللازم غير مستنكر بل هو الذي عبر به السيد قدس سره عن هذا الشرط سابقا ثم اعلم
نعم انه بهذا الوجه يمكن دفع الوجه الاول من الجواب على تقدير كون مراد السائل
اتمام المطلوب بان يقال المراد بالاعتقاد هو التعظيم الباطني والمدعي انه يدل
على الاتصاف فلا يتوجه الوجه الاول بل الثاني ايضا كما لا يخفى على المتامل ثم يرد
عدم دلالة التعظيم الباطني على الاتصاف كالاعتقاد ولكن فيه نقل الايراد
الا ان يقال المجيب هو السائل او يقال حمل كلام السائل على ما يرد عليه الايراد
اهون من حمله على دعوى دلالة التعظيم الباطني على الاتصاف لظهور فساده
وفيه بحث فتامل ثم على قوله للعلم بان الشخص لا يكذب نفسه هو اصح لانه انما
يلزم منه ان يدل هذا اللفظ على ان المتكلم يدعي ذلك معتقدا انه يدل عقلا على
ما يدل وضعا على الاتصاف والدال عقلا على الدال وضعا غير دال الا
عقلا ولا وضعا بخلاف العكس اي الدال عقلا هو ظاهر عند من تحقق معنى الدلالة
واقسامها وبعد تسليم الدلالة يكون القول المذكور حمدا اذ لا عبرة في الحمد
بتصديق المخاطب انما العبرة بدلالة اللفظ فلو فرض ان حامدا انشد الفقرات
في مدح احد ولم يصدقه السامعون او خطب خطبة طويلة كلها تشتمل على ثناء
الله وتحميده ولم يصدقه المخاطب لا تركه فهو حامد وقوله حمد قطعا فما ذكره بعض

من لزم المخاطب بصورة الشعر بالمتكلم يتعلق بمضمون الجملة او ما حال يستدرك
لا حاجة اليه والطي الذي نقله بعيد سليم من ايد المناقشة بعد تسليمه الخ
عليه الحمل وهو الانعام اه لعل المراد لزم الاتيان على التمام بالحمد فلا يحمد ان
يحمد الحامد على ما يصح لزوم الحمد عليه وكذا الشكر فمعنى هذا الزدم الشر في كل منها كان
مقابل شكره اي ليس منه هذا القول جملة شكره على انه اراد به لكون
الحمد عبارة عما يشتمل على لفظ الحمد وتصاريفه ويمكن ان يحمل على نفي كونه حولا
ولفظا على الاطلاق ولكل وجه يظهر بالتدبر الخ من اعتبار الدالة
تعظيم المنعم بكونه منعما اه ظاهره يتعلق الجار والمجرور بالاعتبار وقد سبق انه لا
يدل على المعتقد ملغلا من سهو القلم الخ ويمكن ان يوجه بانه اه توضيح
المقال ان المعتبر في الحمد اللغوي ان يذكر ما يدل على كمال المحمود وصفا ولو لم يكن
وصفا لم يكن الحمد سابقا بل كان حينئذ كما سبق التلويح اليه فان عاد الضمير الى
الاتصاف بالكمال كان المراد بالدلالة الدلالة الوضعية الاعتقاد فمن البين ان المراد
بالدلالة الدالة عليه من حيث الاسلوب والعوارض الخارجية الدالة على ان الاعتقاد
مطابق للقول المذكور بحيث يفهم من الاسلوب ان القايل معتقد معظم للممدوح
واما الدلالة الوضعية فغير معتبرة فالقرائن انما يدل لو لم يخالف الجوارح واما الدلالة
الوضعية فلا معارضة هناك فلا يتوجه ان المقسم لو كان عدم مخالفة افعال
الجوارح لا يمكن ان يحمل مع ارجاع الضمير الى الاتصاف دون الاعتقاد
اذ عند مخالفة الجوارح يفوت الدلالة على الاتصاف كما كان يفوت الدلالة
على الاعتقاد وذلك لان الدلالة الوضعية لا تختلف من العالم بالوضع بمخالفة

افعال

افعال الجوارح بهذا التقرير يندفع مناقشة اخرى هي انه لعله ان اراد بالدلالة على
الاعتقاد الدلالة الوضعية فمن البين انه لا تختلف في صورة مخالفة افعال الجوارح
على ما عرفت وان اراد الدلالة العقلية فهو يستلزم مطابقة الاعتقاد فما المراد السوال
او لا يصح الجواب وجه الاندفاع ان المراد بالدلالة معنى ثالث هو الفهم من حيث
الاسلوب القرينة ولا يخفى ان يكون غالبا ظنيا فلا يستلزم تحقق الاعتقاد ويتخلف
في صورة مخالفة افعال الجوارح بقي ههنا شيء هو ان المعلوم مما سبق اعتبار انتفاء
المخالفة في نفس الاعتقاد والجوارح وانتفاؤهما اعم من ان يدل على واحد منهما اللفظ
او لا فاعتبار انتفاء افعال الجوارح في ضمن دلالة اللفظ على الاعتقاد اعتبار
امر غير معلوم مما سبق بل هو خلاف الواقع اليه كيف ولو اتى احد على احد
دون ان يكون في اللفظ واسلوبه وعوارضه ما يدل على التعظيم الباطني واسعى
في مخالفة الجوارح في الواقع كان حمدا قطعا ولئن لم يعلم انه حمد فقط والتحقيق
ان ليس الكلام في الحمد الذي علم كونه حمدا بل في ما هو حمد بحسب الواقع ومن ههنا علم
ان في كلام بعض المحققين وهو انه يمكن ان يقال الحاجة الى ما ارتكبه من التوجيه او يمكن حمل الدلالة
العقلية فيستلزم مطابقة الاعتقاد اذ لا يمكن التخلف المدلول عن الدال ههنا كما
واما انه اخص مما اشترط في الحمد اذ الشرط انما هو تحقق مطابقة الاعتقاد لا الدلالة
عليه فهو وارد على توجيهه ايضا على ما يناسب ذكر ولا جرم لكثرة مراتب الخصوص
وقلة جليته في هذا المقام الخ لعله فلا يتوهم من ان يحل الشكر اه اقول
تقرير الايراد انه ان اراد بمورد الثاني جزء ان معنى مفهومه جزء منه فهو صحيح
وان اراد به الافراد فالحكم بكون الاول فردا من جزئه غير صحيح لان الاد

انما هو فرد من مفهوم القول المطلق لانه فرد لافراده وجزئياته وانت خبير بانه لن
المطلق لن يكون الحكم بالجزئية كما على سبيل الحمل المتعارف فليس لافراده والحكم يكون
الاول فرداً منه على سبيل الحمل الطبيعي والقرينة في المخصصات هو المحكوم به
اذ الحكم على الطبيعي في كل التحليلي وانما معان بقرينة المحمول ولا يخفى ترجيح على الاول
فيندفع السوال ولا يلزم منه ارتكاب شبه صنع الاستخدام ايضاً اذ لا يلزم منه اشتراك
لفظي ولا تجوز هنا او تقرير الجواب الذي ذكره انه كما للقول طبيعة وافراد
كك للشكر فهو مسلم لكن لا يلزم حمل كلامه عليه ولو اراد انه لا يصح بتسمية
طبيعة الشكر فهو ممنوع ولهذا ظهر ان حاصل الجواب اختيار للشق الاول مع ترديد
فيه واقول فيه بحث لان مفهوم صرف الآلات انما يكون جزءاً من مفهوم يكون
عبارة عن صروف متعددة بل الصرف مفهوم واحد في نفسه لا تعدد فيه وكذا
الجميع مفهوم واحد لم يستدع من حيث الصرف تعدداً في افراده وهنا بحر تعدد
المفهوم وكذا مفهوم ما انعم الله مفهوم واحد لا يكون القوى والآلات جزءاً منه
ولا دلالة لقولنا ما انعم الله على خصوصيات القوى فباضافة احد تلك الى الاخر كيف
يصير داخلاً وعلى تقدير تسليم لم يكون ما انعم الله جميع الآلات والسمع والبصر مثلاً لا
يكون الآلات جزءاً من مفهوم الجميع بل الجميع مفهوم عام تخصص بالاضافة الى كل بصحة
اضافته الى اشياء اوكد من المسمى لم يكون شيء خارج عن شيء جزءاً منه وهذا الحكم
من اجلى البديهيات ثم لو تركب مع شيء يكون الخارج جزءاً من المركب المعدى من لا
من المركب المعدى مع مفهوم صرف الآلات حال ان يكون جزءاً من مفهوم صرف
الجميع وهنا دقيقة اخرى هي انا ولو وضعنا تلك الآلات المعدودة موضع

جميع ما انعم الله فهناك اعتبارات الاول انه يعتبر الآلات جميعاً ويكون كلا مجموعياً يضاف
اليه مفهوم فلا يلزم ح لم يكون الصرف المضاف الى الجزء من الصرف المضاف الى
الكل اذ لا دلالة لقولنا صرف الكل على صرف الآلات تضمنا ولم يسم معنى الاضافة الى الكل
هي الاضافة الى الاجزاء لذلك يختلف عنه كثيراً مع تحقق اللزوم بين الاضافة الى الجزء
الكل في بعض المواد لاقتضاء خصوصية المضاف والمضاف اليه ذلك وذلك
بغير اقتضاء الاضافة ذلك فلا يكون ح جزءاً من مفهومه ولم يستلزمه والثاني
ان يعتبر الصرف مضافاً الى كل واحد واحد ويراد من الصرف المضاف الى الجميع
تلك الصروف المتعددة وح يتحقق الجزئية لكن الثاني بعيد الاحتمال ومن هذا التفصيل
تحقق ان توهم الجزئية فيما نحن فيه بعيد عن الصواب جداً ومن العجب انه تفطن
بمناسبته ببطلان الجزئية ودعا عنه هنا وسننبه عليه في موضع المناقشة بنسبة على ان
القول الدال على التعظيم احص من صرف الآلات لجواز صرفه في التلاوة والوعظ
وبيان المسائل الشرعية او العقلية او اداء الامر من السر وليس شيء من ذلك دالاً على
التعظيم بالدلالة الوضعية والذوق الاول لا يخلو عن مناقشة اما اولاً فلان صرف
الآلات لا ينحصر في القول كتحريك الاونس لسانه الواجب عند افتتاح الصلوة مع
عقد القلب مثلاً واما ثانياً فلان استلزام كل عبادة وطاعة قولية للتعظيم
مم نعم هو ظاهر في بعض العبادات الفعلية كالسجود والركوع فضعف الانتقال الى
تحقق العرفية ولا يدل وضعاً على التعظيم لا يدل عقلاً ايضاً لعدم استلزامه
للتعظيم حيث نحن فيه واما ثانياً فلان غاية ما ذكره مساواة القول للصرف ولا
يلزم من ذلك جزئية القول لعدم استلزام جزئية احد المتساويين الجزئية الاخر

اذ الجزء هو العرف ويمكن ان يقال ليس المقصود تتميم ما ذكره سره بحيث يندفع عنه المنع بل رام بما ذكره دفع ما اورده الباحث من الاستدلال وكون ما اورده السائل السند لا لا سعلوم بغيره بل الجيب هو السائل بهذا يندفع المناقشات الاعتراضات لكن اذا قرر بطريق المنع لم يندفع الابان يحمل كلامه سره على التنزل والاستظهار التنزل والاستظهار كما سيلوح اليه المحشي ولعله نبه على هذه المناقشات ودفعها بقوله فتامل فان قلت فيحمل كلام المتوهم على ان المراد القول الماساوي للعرف اخص منه واما على الاول فلان العرف ما يصدق عليه القول لصدق احد المتساويين على الاخر كما سيحقق في كلامه سره في مبحث الكليات وكلامه عليه لا يدل على ازيد من ذلك حيث قال لان جزئية ما صدق هو عليه واما على الثاني فلان القول ما يصدق عليه الشكر فيمكن ان يكون الضمير المرفوع في كلامه راجعا الى الموصول والضمير المجرور الى القول قلت لا يمكن حمله على ذلك اما على الاول فلانه قال ولنا اراد ما صدق هو عليه لا يصح لان الاول فردا منه الا انه لغوي صرف الشكر ولما كان كلما الا انه لا يصدق على القول الخاص لكونه معنى مصدريا وفيه انه يمكن حمل القول ايضا على المعنى المصدري واما على الثاني فلانه ذكر في توجيه العبارة ان المراد ان فردا الثاني جزء منه ولا يمكن حمله على الكلي الصادق عليه وذكر في التوجيه الاخر انه يمكن ان يكون المراد به الافراد ويكون المعنى انه لا ينافي كون الاول فردا من مفهوم جزئه ولا يخفى انه لا يمكن ان يقال للقول انه مفهوم العرف وبه يندفع توجيه كلامه على الاول ايضا فليتامل في هذا البحث فانه من الغوامض   قوله لجواز ان لا يكون جزءا لبعض الافراد وشرطا للباقي اه اقول الاستاد يريد الا انه هو الواقع

كماسيس

كماستبين والا لا يمكن الاستثناء ويكون شرطا لجميع الافراد بدون جزئيته وكذا الجزئية لجميع الافراد بدون جزئية المفهوم او جزئية افراد مفهوم او نفسه لا افرادا وعموم لا يستلزم جزئية للمفهوم الصادق عليها كما لا يخفى عند التامل الصادق ثم لا يخفى ان محصل الجواب كان ان ما صدق الشكر لا جله ينبغي ان يكون مما يصدق عليه القول الدال على التعظيم ويكون نفس مصداق ما صدق لا جله والام يتصف بانتفاء تعريف الشكر في الصورة المذكورة الدال على التعظيم ويكون جزءا من الشكر ويتوجه عليه ان غاية ما ذكره هو المساواة بحسب التحقق وهو اعم من الجزئية وهو حاصل ما ذكره بعد وانما يتوجه لو كان الغرض الاستدلال على الجزئية ولو كان الغرض تصحيح كونه جزءا ليندفع الدليل الذي اورده السائل على نفي الجزئية لم يتوجه اذ يؤول الكلام الى المنع في مقابلة المنع فهو قرينة على انه لم يقصد الاستدلال على الجزئية فينهدم بنيان بعض ما ذكرنا في تصحيح الجواب الاول والقول بانه يعني الجواب الاول بصدد المنع في الثاني بصدد المنع الاستدلال لا يتصف انت خبير بان ما ذكرناه من حديث الاوس وارد على هذا الجواب ايضا   قوله اي صرف المعطوف الى ما خلق اه ما ذكره بيان الحاصل المعنى وتوجيه عبارته سره ان كلمة الواو بمعنى مع ينبغي ان يكون صرف النظر مع الاطلاع او يكون للعطف على صرف النظر والتمثيل لمجموع العرف والاطلاع مع ان المثال هو العرف وليس الاطلاع لمجموع العرف والاطلاع منه للتنبيه على شرط مدخليته مقارنة الاطلاع في كونه العرف المذكور مثالا للعرف الى ما خلق لاجله كانه جزء منه ويمكن جعله للعطف على المعاطيم يعني انه ينبغي ان يكون صرفا اليها معا حتى يكون مثالا للعرف الى ما خلق لاجله

لهذا الكلام على النسخة التي وجد فيها كلمة الواو واما على النسخة التي لم يوجد فيها فتفسير للطاعة

ولاحصر فيه الخ فان النواهي ليس عن الاجتناب عن ساخطاته وفي بعض النسخ

ينبغي عن الاجتناب عن ساخطاته وهو الاظهر واستعمال الالات في امثال الاوامر

ظاهر والمانع في امثال النواهي باعتبار ان ترك بعض الافعال لا يحتاج الى الاستعمال

بافعال اخر الذي لا اشكال في توقفه على استعمال الالات ويمكن اعتبار التغليب

وفيه تكلف وكذا ارتكاب ان استعمال الالات في الاجتناب اطلق على عدم استعمالها

في المناهي كما اطلق مثلا الاركان على ما يشتمل على عدم في الفقهاء وما قيل من

ان بعض المناهي يحتاج في امتثاله الى استعمال الالات كنهي المنكرات فنقول وهو كان

لان نهي المنكر مامور به لا منهي عنه الخ وقد يقال الوجه الاول بالنظر الى ما اعتبر في

تعريفها اه اقول هذا التوجيه مردود لانه لو اعتبر مثل هذا لامكن جعل كل وجه

وجهين وامكن ان يعتبر الوجه الثاني من الوجوه الثلثة ايضا وجهين وفيه ما لا يخفى

من التعسف لا يقال يمكن العذر في توجيه اخر وهو ان الاول بالنظر الى القيد الاول

وهو صرف العبد جميع ما انعم الله وان الثاني بالنظر الى القيد الاخير وهو صرفه الى ما خلق

لاجله وجود القيد الاول لا يستلزم صرفه الى الله تعالى لجواز ان يصرف العبد جميع ما

انعم الله عليه في الطاعة مخلوقا وبذلك افترق الوجهان لانا نقول لا يستلزم القيد

الاول بوجوده مع قطع النظر عن كون المنعم مشكورا كون تعريف الشكر اخص

من تعريف الحمد العرفي في الحماية لا يكون في الواقع الا ما انعم الله و

الاكتفاء في الوجه الاول بالعموم بحسب المفهوم بعيد بل على هذا يمكن العموم من جهة

الشكر ايضا فليتامل الخ وفيه نظر لان القسمين منها او الثلثة اه اقول حاصل

الجواب

الجواب ان ما ذكرت من عدم الانحصار تم لو كان الاقسام السبعة لا يخرج عن

افعال الموارد الثلثة ولا يخرج منها لم لا يكون القسم الثامن الجمع لاجتماع القسمين

او الثلثة في واحد هو مجموع الاثنين او الثلثة ولا حيز فيه لان التقسيم المذكور بالنظر

الى الحلول فقط ففي عبارة الجواب طي المسافة وانما يصح هذا الجواب لو كان التقسيم بحسب

التحقق والوجود ومع ان السبيل لنا عبارة التقسيم لا يدل على ان يكون بحسب الصدق

فقط ولهذا اورد عليه بان الاقسام الاربعة الاخرى لا يصدق عليه شيء من الثلثة

المذكورة لكنه يمكن التوجيه في العبارة واعتبر المحشي حيث قال لان القسمين منها او

الثلثة لا يجتمع في الصدق على محل مورد يصدق على الاثنين والثلثة لكونه جزء

خارجيا فرمحمول ثم انه يمكن ان يقال وان صدق عليه انه مجموعها على اعتبار العكس

لان الضمير المجرور في قوله راجع الى كل واحد من الاثنين والثلثة والضمير في قوله

مجموعها الى افعال الموارد اذ لا يصح ارجاع الضمير الاول الى محل مورد بالعدم صدق

المجموع عليه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق الى بعض الاذهان و

تحرير الجواب لو اراد القسمة على ما يتوهم السائل على عدم الفرق بين الوصفين

الوصف المعتبرة في التعريف والتي اعتبرت في التقسيم فما دام انه اسكره جعل التعريف

شاملا للافعال المتعددة مع اعتبار الوصف فيه دون المستفاد من التنوين ولم يجعل

من صدقه على المتعدد زعم ان الوصف المعتبرة في التقسيم ايضا لا يمنع من صدقه

المقسم على المتعدد ولعدم الفرق بين الوصفين فيندرج المركب من الاثنين والثلثة

فيه ويبطل الانحصار وعند تحقق الفرق بينهما يبطل التوهم اذ لا يلزم من كون الوصف

المعتبرة في التعريف غير مانع كون الوصف المعتبرة في التقسيم غير مانع ولو اجاب اسكره

عن السوال المصدر بلا بل يمنع لزوم التشبين في التعريف قوله حتى يوضع لم يتوجه هذا
السوال السوال عدم الانحصار لما عرفت ان السوال مبني على شيئين الاول لزوم التعريف
مع اشتماله على الوضع متناول للحقيقة والثاني لزوم الوحدة في المعتبرة في التعريف المعتبرة
في التقسيم منه وفيه ان الاول مستفاد من كلامه قدس سره والثاني من توهمات السايل فلو
الحق قدس سره بالشفاء منه الاول لم يتوجه السوال وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان
عدم توجه السوال غير صحيح اذ مناط هذا السوال لزوم عدم الانحصار المستفاد من كلام
الشارح وظاهر ان هذا اللزوم متفرع على صدق التعريف على الاقسام الاربعة الباقية
وهذا غير مندفع بعدم اعتبار الوضع في التعريف بل هو مؤيد له فتدبر ايضا بان
الوضع المعتبرة في التعريف هو نوع جنسيته فلا ينافي الكثرة الشخصية في افراده وحيث
لان الوضع الجنسية لو اعتبر في التعريف لم يصدق الا على الطبيعة دون الافراد فلم يتحقق
العموم لان العرف المذكور صادق على الافراد دون العقل المذكور وح الالزم ان يعتبر
اعتبار الوضع الجنسية في التعريف ان المراد العقل الذي يكون تحت جنسه واحدا اما
هذا او ذاك فالافراد داخل لم يكن حيث الا انه تحت جنس واحد هو الجد والمراد بالجنس
النوعي حتى يشمل الوضع العام لظهور لزوم مفهوم الحد من عرضيات افراده وههنا
بحث وهو لزوم الوضع المعتبرة هناك على ما اختاره قدس سره على هذا الجواب ايضا عليها
دخت من توجيه ايراده على اعتبار صدق هذا المفهوم عليه لان الوضع الاعتبارية متحقق
في كل شيء ولم يعتبر قدس سره الوضع الحقيقية كما ذكره في تحقيق الجواب على الجواب المسؤل
ايضا انما يكون وحدته باعتبار دخوله تحت هذا المفهوم فيكون اعتبار الوضع
ضايعا محضا الالزم ان الجواب باعتبار الوضع على سبيل التنزل فلا نقض كونه ضايعا

وهذا بنا على ارادة السايل الوضع المطلق حتى قال بان المراد بالوضع الوضع
الحقيقية ليصح منع اعتبار الوضع في الجواب الخ ويلزم من هذا لزوم المختص ان يكون
بشاكرين اه لا يخفى انه لا اختصاص له بتعريف الشكر بل يتوجه ايضا لزوم المختص ان يكون
حامدين ومن لم يحمد الله لم يشكر كما سبق ومنع ما ذكره لعمه من عدم الواسطة على ان
الشكر في العرف الشرعي يعني يكون الكفران مقابلا له هو المعتبر وبهذا المعنى يأت
المعنى الشرعي لهذا اللفظ لا الاصطلاح من عند نفسه اولا جدال له فلا يفيد ما قيل من
لزوم الكفر انما يتحقق اذا انتفى الشكران العرفي والمعرفي والجدال كذلك فالحمل عليها
ما ذكره في الجواب والانسب الاستبعاد من لزوم اللام وجليت على الغاية المرفوعة في
الحكم والغاية المترتبة على الفعل ولزوم لم يكن باعتبار الغاية على الاقدام ولكن ما في
في جميع الانبياء والاخبار الدالة بظاهرها على تحقق العوض والعقاب الثابتة فاندفع ما
يتوهم من لزوم خارج التعريف هو معنى يستدعي معظم المنع لكونه مبنيا على غير هذا
التوجيه ولعل هذا وجه التامل انتهى الخ والجواب لزوم كونه مركبا لا ينافي كونه واحدا
فهذا التحقيق لوحدته اه لا يخفى ان هذا الجواب بحسب الظاهر غير منطبق على السوال وتوجيه
انه اراد بالسوال انه دل كلامه اولا على لزوم الشكر واحدا بالذات ثم بناء على تعدده
ذاته انه مركب ولا شك ان التركيب على الوجه الذي ذكره قدس سره ينافي الوضع الذاتي
فيجاب بتسليم الوضع والتركيب المذكورين لا يحال لمنع المنافاة لحصوله لا ادعاء لها المحصر
منع المنافاة التي هي اللازم واشار به الى منع الملزوم ولا يخفى ان سياق الجواب
صريح في لزوم التركيب الذي ادعاه السايل فالمنع متوجه الى منع ارادة الوضع
الذاتية ثم عاد السايل الى اثبات ارادتها وبانه انه قدس سره نفى التعدد عن الشكر وتبينه

لمتعلقه فان كان اثبات الوحدة للشكر باعتبار كونه واحدا اعتباريا فلا وجه لاثبات
التعدد لمتعلقه في مقابلته او يكون اثبات الوحدة الاعتبارية له لاينافي تبيان ان
يكون باعتبار كونه واحدا بالذات وقد عرفت انه لعله في الجواب سلم المنع الاول
ادعاه السائل لكنه كتب انا نمنع الوحدة الذاتية فتوضيح السائل ثم ساله لاثبات الكلام على
المركب بالمعنى الذي اراده بناء على اتساق الكلام وعدم الاكتفاء بالبناء على ما سبق
ثم في قوله والاولى لنا الاول نتيجة ان اثبات للاول ان العموم والخصوص بالجملة انما هو
او رجوعه لان موجبة كلية وسالبة جزئية لا لان موجبة طبيعية وسالبة كلية كالواجب فالمعنى
الجواب بيان صدق التعريف على مفهوم الشكر ولا دخل له بالجواب فضلا عن ان
يكون مناط الثاني ان هذا الكلام منه لعله انما يصح على تقدير كون المفهوم واحدا بالذات
لا بالاعتبار مع انه لعله حكم بما سبق بان مفهوم الشكر مركب من حروف متعددة
وبان الكل جزء الكل كالنفس الجزئي جزء الجزئي وهذا تناقض صريح وهذا ما وعدنا لتنبيه
عليه فيما سبق الثالث ان حمل كلامه قدس سره في الاول على انه اراده بيان حال المفهوم
ومقصوده بالوحدة الوحدة الذاتية يأبى الان حمله على الغرب الواحد المتعلق بجميع
العموم او على افعال متعددة لا محالة الان وحدة واحدة بلا تعدد القربات
وفي التمثيل به ركاكة يظهر بالتامل ثم الظاهر من كلامه لعله ان الثاني لكيفية صدق مفهوم
الشكر على افراده ولا يخفى ان صدقه عليه لا يحتاج الى اعتبار وحدة فرادى افراده او لم
يعتبر فيه وحدة وصدق الواحد عليه على طريق الطبيعي لا يصح الا باعتبار وحدة
في صدقه على افراده كالنفس صدق الكل على طريق الطبيعي على مفهوم الحيوان لا يصح
الا باعتبار الكلية في افراده في صدقه عليها فالصواب ان يحمل على انه يحاول تحقيق

لصدق

لصدق مفهوم الحمد على جميع الفروع وبه لنا لم يأت السائل لكنه خلاف ما صرح به في الجواب حيث قال
لنا الاول نظرا الى المفهوم المذكور في التعريف انما يكفي لو صح ما صدق هذا المفهوم عليه الاثر في المقسم
بيان وجه ما صدق عليه هذا المفهوم لصدق مفهوم الحمد عليه الى تنقيص عادة السائل وغيره
اقول لما كان بيان النسبة يطلب تصديقا لو منع المنع عليه وهو مراده بعمه بالبعض حيث المحقق لمعنى
الشمالي المتعلق كان ولا شبهة في جواز تحقق فائدة السائل وغيره مما سيذكره تنبيها وليس المراد بالجواز هنا
الامكان الذاتي بل ما ذكرنا فما وقع في عبارة بعض الناظرين من جواز تحقق الشكر بدون الحمد والاعم
ومطلوب السائل صحيح في مقام البحث ولا يتوجه عليه ما توهمه السيد من ان مرجع العموم والخصوص الى
موجبة كلية وسالبة جزئية فعليتين ولا تنافي بين الموجبة الفعلية والسالبة الممكنة والتوجيه المنقول
عن بعض تلامذة الشارح العلامي لبعض الحواشي من انه لو حمل قوله السائل وكذا الشارح على النسبتين
الى تحقق الانسب النسبة بين الحمدين والنسبة بين الشكرين وجعل المشبه به مجموع النسبتين الا
اعلى النسبة بين الشكر العرفي والحمد اللغوي والنسبة بين الحمد العرفي والشكر اللغوي على سبيل
التوزيع والتعب اللف والنشر لا يندفع البحث لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر انتهى وهذا التوجيه
ليس من التأدية من الركاكة ويمكن ان يكون قوله فيه فعليه وهو بالقسمة وعد حصر اضافي
الى ان لا يحمل الوصف في تعريف الحمد اعم مما يفهم من ظاهره لاجل السائل عبارة عن
مصدر التعبير لاجل وزنه بمصدر الاضافي لظهور ان الحمد اللغوي منحصر بحسب المورد في تعدد التعبير
لا يتجاوزه الى غيره فالحصر حقيقي لا اضافي فكانه لما ارتكب التجوز في الوصف المأخوذ
في تعريف الحمد بعطف بتوجيه اخر للمقام فزاد وبينهما تعرضا عليه ما وقع في بعض النسخ من كلمة
او التعليل بدل او العاطفة فلعله تحريف ادلا ابكار ونقل للتعليل في هذا المقام مصحح
والمراد بخصوصية التعبير التي يكون منشأ التعبير مصدرا على ما سبق

بكذا المبنى لم يكن المقام وقد وجه لوجه او فان بركاته واسلم فى قوله تعالى فيكون حمد الله
هو نفس حقيقة ومحصل الاول ان نسبة الحمد اليه تعالى على سبيل الحقيقة لا المجاز كما فى [illegible] اسناد
البقل الموحد يجوز وقد عرفت سابقا فى ما تحقيقه وبناء على الخلط بين الكلام اللفظى او
النفسى الثانى ان الحمد الكلامى لو كان حمدا حقيقيا لا مجازيا اذ لو اعتبر فى الحمد صدوره عن اللسان
الذى هو الجارحة المخصوصة لم يكن حمد الكلامى حمدا حقيقيا مع قطع النظر عن صدوره عن السنة
العباد ايضا وقيامه بها لعدم صدوره عن مصدر التعبير وقيام مقام جميع الآلات التى يصدر بها عن
العباد الافعال المختلفة وهو معنى صحيح الا انه لا يستقيم فى كلام [illegible] الاول على ما عليه
انه واما وقع احتمال المعنى المعرف [illegible] نقل ان هذا الكلام لم يكن فى اصل الحاشية ثم اضافه
بعد فى اثناء الدرس وكذا اضاف السؤال والجواب الذى يقع بعد هذه الاضافة ولا
يخفى ما فى قوله اوحد الحمد والتسمية والحمدلة [illegible] لان التعليل الذى ذكره لعله من عدم قلة
التسمية والحمدلة [illegible] لا يلزم ابتناء الغرض فى اعلاء الشكر فضلا عن ان ينفى قلته او عدم قلة صدور
الشكر عن العباد ولا ينافى [illegible] صدوره لعدم صدوره منا ليطا خلا يتحقق ادون
المبالغة والحاصل ان نفى القلة لا يستلزم الكثرة التى هى مناط المبالغة لتحقق الواسطة
وعلى تقدير التسليم انما يلزم تحقق اصل المبالغة واما كونه كثيرا فلا يلزم حتى ينافى القلة
الا ان يقال الحمدلة والتسمية والشهادتان فى نفسه حمد كثير فالمبالغة باعتبار ازدياد الشكر ونفى
القلة عنه باعتبار ازدياد اثر مقدار الحاصل من الحمد الكثير الذى يصح مناطا للاطلاق
صيغة المبالغة وهى الحمدلة والتسمية وغيرها يقل الصدور عن العباد بل يصدر عن كثير من العباد
فينطبق التعليل على المعلل ولعله لهذا الشأن لم يتعرض المناقشة اهل التامل ويمكن ان يكون
وجه التامل ما يعم من السؤال والجواب فانه لم يكن اولا بل الحق بعد الاضافة

العطف [illegible]

الاولى على ما نقلنا سابقا وفى بعض النسخ يوجد فى اواخر الحاشية اضافات فيها انه بعد الجواب
يظهر صحته لا يحتمله وكان كالحمد على ما فيه قوله واما وقع احتمال المعنى المعرف [illegible] وكان فى نسخهم لم يكن
فيها هذه الاضافة وكذا [illegible] الاول انه نقل عنه انه [illegible] فى اثناء الدرس ان مراد بعض الحاضرين
بان ما ذكر فى حيز الجواب لا يدفع الا الايراد الاول فاجاب ذلك الجواب لو كان هذا الكلام
فى الاصل لم يرد هنا اصلا والان [illegible] فى قوله تلك المناقشة على المصدر بقوله لا يتأتى فيها
او المناقشات المترتبة من اول الحاشية الى هنا [illegible] انه لا يناسب الوصف المسوق له اى لكن
ان تقرير النقض باراءة الطريق لا لخصيص [illegible] من يوم الكلف فلا وجه لتخصيصه عنه وهو المطابق
للوجه الثانى من تقريرات الجواب المنقول وذلك الوصف المسوق له هو نسبة البعى ورفع
الحرج عنه فى عدم قبول بعض المكلفين الايمان ونفى الارادة لا يناسبه بل المناسب له نفى
الايصال كما لا يخفى ولا يوافقه تقرير من هذه التقريرات لكنه ظاهر عبارة المختصر انه يجعله
والمناقشة فى امتناع حمله على المعنى الاول انه لم يوجد فى بعض النسخ لفظ الامتناع والصحيح
ما نقلنا سوى [illegible] ما فى حواشيه لكنه على التهذيب ونقل عنه فى وجه المناقشة فى حواشى حاشية
التهذيب ما هذه عبارته اى يمكن ان يقال المراد فى قوله انك لا تهدى من احببت
بمعنى الدلالة على ما يوصل على المطلوب يعنى انك لا يمكن من اراءة الطريق لكل من احببت
بل انما يمكن من اراءة الطريق لمن اردنا انتهى وهذا الكلام يحتمل وجوها الاول ان
يكون المراد انك لا يمكن من اراءة الطريق لمن احببت من قبل نفسك على الاستقلال
بل انما يمكن باقدارنا وتمكيننا الثانى انك لا تهدى جميع من احببت لان بعضا منهم لم يقض له
الاهتداء او لم يره طريق الحق اوانه ولم يقض له رؤية طريق الحق لكنه لم يقض ذلك فى بعض
بعض الكل [illegible] انما ترى طريق الحق لمن اردنا لم تره وتباشره بنفسك الثالث

لم ذلك الارادة ولزم تمام بك وكث محاله الالتزام المصدر الحقيقي غيرك وصدق في الحقيقة
عنا لاعنك بل انما انت كاسب على ما زعمت الاشاعرة من قاعدة الكسب ونظيره قوله وما
رميت اذ رميت ولكن الله رمى والوجه الاول انسب بطريقة المعتزلة والثاني اظهر بالنسبة الى
عبارة اي شرح المنقولة وسليم عن ورود المناقشة واما الاخر فيتوجه عليهما اما في كل منهما اما
الاول فلان المعنى الحقيقي للهداية اعم مما بالاستقلال وغيره وتخصيص صورة النفي بما
بالاستقلال تجوز لا محة واما الثاني فلما تقرر لزم اسنا د الفعل انما يكون الى من تقدم
لما للناس لو جاع ويحر فيه فاسناد الهداية الى الرسول حقيقة والى الله تعالى مجاز فيبطل
الاول واثبات الثاني لابد لزم تعين كل منهما اي الا السبب الحقيقي كما شاء المجيز وقد حكم
بعمه باشتراك المحور والقول بان الحكم باشتراكه سابقا هو حمل لفظ احد المعنيين معنى
مجازيا والذي خصه بالاية الثانية باعتبار الخ ظاهر الحكم او متى جوز التجوز جاز
حمل الاية الاولى ايضا على المعنى الاول ولا عابي زبد هذا والفرق بين التوقيفين
في ورود النقض بالاية الاولى ان كون الطريق بمعنى انما يكون بما يوصل
من سلكه الى المطلوب لانه يوصل وان لم يسلك اذ الطريق لم يعهد الحلالة على شيء
هذا الشرط الا ان الدلالة يمكن لم يكون موصلا بمعنى انه ان عمل بمقتضاه اوصل
بمعنى انه يستلزم الوصول ولا يتخلف الشارد من وصف الدلالة بالايصال
نفسه موصل بالقوة والا لم يعدل عن وصف المدلول عليه بذلك الى وصف الدلالة
بالايصال به فان نوقش بان التعريف الاول لم تقيم لفظ الطريق
لغي ان المتبادر من كون الشيء موصلا الى المطلوب متى اتصف به او تحقق و
الشيء في نفسه اوصل وكيف ان الدلالة على الشيء لا يستلزم تحققه فلا يلزم من تحقق

الهداية

الهداية تحقق الامر الموصوف بالايصال بخلاف ما اذا فسر بناء الدلالة الموصلة وبهذا
التقرير اندفع ما توهم من لزم التوقيفين منه ويا الاقدام بالنسبة الى النقيضين فان اريد
بالايصال فيهما ما هو بالفعل ورد النقض عليهما وان اريد بهما اعم مما هو بالفعل
او بالقوة ورد النقض وان اريد في احدهما بالفعل وفي الاخر الاعم كان تحكما ولا نحتج
ما يجشمه بعضهم من كون الطريق موصلا بالفعل يكفي فيه ايصاله لشخص السالكين لم
بخلاف الدلالة فانه لا يصح كونه موصلا لغير صاحبها ومن ان ايصال الطريق لا يكفي فيه
ايصاله في وقت من الاوقات بخلاف ايصال الدلالة فان ايصال الدلالة المتخصصة لا
يتحقق كونه في وقت اخر لما فيه من المناقشة   قوله فلا يتخلف عنه الخ لان المطاوعة
عبارة عن حصول الاثر في المفعول عند تعلق الفعل به كما لا تكسر اي حصل في الشيء عند
الكسر فلا على التخلف بين المطاوع واصله الا ان احدهما اثر والاخر اثر المتكسر
مثلا حالة لشيء ... اوكسرتها كسر الابريق لا يتخلف حصول الاثر عن تعلق
الفعل يتخلف عن العلم كما تقول اوشه فلم ... وعلمته فلم يتعلم فلا يكون المطاوعة
حصول ذلك الاثر لانا نقول حقيقة الايتمار الصيرورة مأمورا بهذا الاعتبار هو مطاوع
للامر وهذا لا يتخلف من الامر مطلقا لكنه قد يستعمل في ... الامتثال وبهذا المعنى ليس
مطاوعا للامر وهو المتخلف عنه وانما علة في المثال المذكور فلم يرد حقيقة اي حصلت للعلم
في ... المعنى المجازي اي ... بمبادي علمه وسوقتها ... فلم
يتعلم ولم يحصل فيه العلم لسوء استعداده والتعلم ليس مطاوعا لهذا المعنى بل للمعنى
الحقيقي ولا يتخلف عنه ويتخلف عن المعنى المجازي وليس مطاوعا له   قوله الخ مع
انه قال في تاج المصادر الخ يريد انه ليس مطاوعا للمعنى الثاني اصلا كما يدل عليه الخ

الهدى
المصادر

قوله ويمكن الجواب بان الهدى الخ حاصل الجواب انه يمكن ان يتجوز بنفي
الهدى عن المعنى الاول عما يصح معه الكلام بخلاف كونه مطلقا وعن المعنى الثاني لادائه الى
التناقض اذ لم يبق منتظرا بعد الوصول حتى يكون نفيه كناية عن عدم حصوله وقد يمكن حمله
على انهم ارتدوا بعد ما هدوا او وصلوا الى الذين اذ لا دلالة في اول الاية واخرها على نفي
الحصول فلعلهم كانوا امنوا وخلق الله في انفسهم الهدى ولم يطلع عليه الا عالم السر والخفيات
وما نقل من احوالهم في كتب السير والتواريخ لعله ناشئ عن هذا المعنى ويمكن ان يقال انهم
علموا الحق علما يقينا وصدقوا بالنبي المرسل اليهم تصديقا قلبيا لكنهم جحدوا ولم يمتثلوا الامر
ولا يطيعوه في الايمان فان قلنا انه امر قلبي لكنه مشروط بالانقياد والتسليم ولا يعد احد مسلما
مؤمنا بدون الاقرار باللسان والانقياد بالاركان ولو حمل على هذا لم يلزم ارتكاب انهم
ارتدوا. قوله امثال ذلك في هذا المقام لا يتيسر الا [illegible] لابتنائه على الوصول الى المطلوب
تحقق سلوك الطريق الغير الموصل لانه قد يتحقق قبل الوصول اليه [illegible] منه
ولا يبقى [illegible] فاذن لا بد في كون الهداية بمعنى
الاهتداء وقد نسب ذلك الى [illegible] في الحواشي وقيل ان الهداية لا تجيء متعديا والمصدر
المشترك فهو الهدى كالتقى قوله الملازمة ممنوعة فان نسبة الاعتقاد الى [illegible] تحتمل
من المناقشة لظهور ان مراد [illegible] بذلك هو النسبة الفاعلية لا مطلق النسبة والمجيب
[illegible] في بعض الحواشي مع الجواب واقتصر المحشي على السوال وهو مشعر بعدم اعتداده
بالجواب. قوله والجواب ان المراد بالمطابقة بالفتح كون المراد ان المطابقة
بالفتح ليس محمولا على معناه الحقيقي اعني المصدر المبني للمفعول حتى يكون مطابقا
للمطابقة ويكون موصوفه القول او العقد بل المراد به هي المطابقة بالكسر وهي

مطابقا

صفة

صفة للواقع ويكون موصوفه [illegible] لان الموصوف يجب تقدمه في الملاحظة ويتبادر منه ما
اشتهر من ان علوم المبادي العالية لا يوصف بالصدق وانما يوصف بالحق لكن يشكل بالنفس الواقع
فلا يروح انهما لو كانا متحدين كيف يكونان متغايرين وكيف يصح اختلافهما بجهة وتقع
احدهما وصفا للشيء بحال متعلقه دون الاخر وذلك لما عرفت لانه ليس المراد نفي التخالف
بين المعنيين بل حمل لفظ احد المتغايرين على معنى الاخر من باب المجاز ولا يرد على ما
ذكره على ان الثاني من المتغايرين غير متحد اصلا لان المراد ان مطابقة القول والعقد للواقع نفسه
هو مطابقة الواقع بالكسر لا المطابقة بالكسر فقط فكما لا يصح حمل المطابقة وصفا
بحال المتعلق وانما يصح حمل المطابقة فقط كذلك وما ذكره بعض في الحواشي الجديدة من ان
المصدر المبني للفاعل والمبني للمفعول متحدان في المعنى لا اختلاف بينهما اصلا وانما
الاختلاف بالعارض وبذلك وجه قول ابن الحاجب في اخراج المفعول القائم مقام
الفاعل عن تعريفه بقوله على جهة قيامه به اذ المعروف ليس الا المعروف المبني للفاعل
وهو ليس بقائم بالمفعول بل بالفاعل وانما اسند الى المفعول لفظا ولم يقم به فكلام شوي
بل كلام شوي كما يقولون في مثل الايجاب والوجوب والتحريم والحرمة من الاحكام الشرعية
ان الايجاب والوجوب امر واحد اذا اعتبر بالنسبة الى الموجب فهو الايجاب واذا اعتبر بالنسبة
الى الواجب فهو الوجوب امثال ذلك من هفوات الاشاعرة وهذا انما هو او مغايرة
المعنيين من اجلى البديهيات والظاهر انهم توهموا من ان الاثر في الفعل المتعدي ان يوجد هناك
امر واحد ولا يلزم تحقق امرين موجودين في الخارج وذلك في بعض المواد كان له
وجه واما اتحاد معنى التاثير والتاثر فليس مما ينبغي ان يتفوه به عاقل ولا شك ان
القيام المعتبر في اسناد الفعل الى الفاعل ليس باكثر من مثل قيام الشخص في

بالمتول
لتشمس الغلان والمتول ولا يقصر قيام المضروبية بالمفعول من قيام التشمس والتمول اه
والمتشمس فالترجيح عندي لسلط الزمخشري حيث اوض المفعول القائم مقام الفاعل
في تعريف الفاعل وما نقله سره في الحواشي عن الشرح هو انه يطلق على القول والعقد
اذا طابقه الواقع ووجه الاشارة فيه انه لو كان المراد بالمطابقة المصدر المبني للمفعول كان
المناسب ان يقول اذا طابق بالواقع فلما عدل عنه الى صيغة المبني للفاعل اشعر بان المراد
به معنى المصدر المبني للفاعل في الوجه الثاني الذي ذكره وفيه نظر لان تقديم الفاعل في
الملاحظة المطابقة بالفتح انما يكون اولى لو كان الملحوظ المطابقة بالكسر واما في ملاحظة
المطابقة بالفتح فلا يجب ملاحظة الفاعل اصلا فضلا عن ان يكون تقديمه اولى وان كان
المراد بالاعتبار بين اعتبار مطابقة الواقع للقول والعقد واعتبار مطابقة القول
والعقد للواقع والكشف بالتقدم في ذلك الاعتبار تسمية المطابقة صدقا لو كان منشأ
للمطابقة لم يحتج الى اخراج المطابقة بالفتح عن معناها الحقيقي في الجواب الاول ولم يبق
وجه وجوب تقدم ملاحظة الواقع باعتبار كونه موضوعا للمطابقة بالكسر عند ملاحظتها
في تسمية المطابقة بالفتح صدقا ولو كان بمعنى مغايرا لها كما يكفي تقدمه باعتبار كونه
فاعلا لها ولو كان المطابقة بمعنى مغايرا لها اي لو لم يقصد به اه ويمكن ان يكون
اطلاق التقسيم على الجمع بالتغليب ووجه او بنوع الاشارة بقوله هذا التقسيم لسر
جميع ما سبق من التوجيهات اي الاشارة الى ان فيها براعة الاستهلال اه المقسم لم يجعل
نفس براعة الاستهلال كما يوهمه ظاهر عبارته سره بل ما ينكشف به ان في عبارة الخطبة
براعة الاستهلال ففي عبارته اي تسامح ايا ما لم ان عبارته سره ما محمد سره الان
المذكور في طرفي الكتاب اما علوم نظرية او آلية هذا التقسيم في كلامه سره من قبيل

تقسيم

تقسيم الكل الى الاجزاء لا من قبيل تقسيم الكلي الى جزئياته لان المذكور في الطرفين
انما يصدق على المجموع لا على كل واحد منها فلا وجه لما حل من انه لا بد في تصحيح كلامه سره
من ارتكاب تقدير مضاف الى المعنى لان المذكور في احد طرفي الكتاب اما علوم نظرية
او آلية لها ولعل حمل التقسيم على القسم الثاني التقسيم على تقسيم الكلي الى الجزئيات ولذا
احتاج الى ذكره قد عرفت الغفلة عنه اي ويمكن ان يجعل تلك الغايات منقسمة
بنفسها اه اولى وذلك لان الاشعار بعامة مقاصد الكتاب بعضه وبتقسيمه مع قطع
النظر عن كونه موجبا لبراعة الاستهلال وانما لم يصرح سره بشي من الامرين لمذهب
السابع كل مذهب لكن سره لما هو مذموم منها شرعا او عقلا اه قد يثبت
كل من الاختلاف في الاعمال مدحا وذما في كل من الشريعة والحكمة ولا اختصاص
الشي منها بشي منها ولعل قصده شرعا او عقلا تفصيل لكل من الاعمال والاخلاق
والمراد بالحسن والقبح الشرعي هو ما لم يستقل به العقل بل احتيج في معرفته الى السمع
من جهة الشرع والعقلي ما استقل بمعرفته العقل ولم يحتج الى توقيف الشرع وكل
منهما من مطالب الحكمة العملية فعلى هذا يكون الاخلاق منقسما الى الحسن والقبح كالاعمال
عند الحكيم وما يقال ان حسن الاخلاق ليس بمعنى حسن الاعمال بل بمعنى النقص والكمال
ففيه ان الذم المنسوب الى الاعمال في الشرع بالمعنى المتنازع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة
ليس الا بمعنى الكمال والنقص كيف وذلك المعنى من وظائف الشرع بل قد قيل ان
الكمال والنقصان في الافعال يرجع الى المدح والذم فلو كان بالنسبة الى الاخلاق
بالمعنى الاشتراعي الكمال النقص كان قوله سره مذموم منهما جمع بين معنى المشترك
الا ان يرتكب عموم الاشتراك وانه قد وقع في الشرع الوعد والوعيد على بعض الملكات

كالظلم والكذب وغيرهما من الصفات التي يستحق بها الثواب والعقاب والمدح والذم المتنازع
فيه فان اراد الاول فلزوم الثاني ظاهر او ما حسب فهو شرعا وعقلا متنازع فيه للخلاف
بين المعتزلة والاشعري بناء على حمل الحسن والقبح العقليين على ما يكون حسنه وقبحه
في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع والشرع يحكم على مقابلهما فقط بنظر ان الكلام في
الحكمة العملية ويرد الترديد بانه لما كان المذهبين في تقرير كلام الحكماء المنقول او العرفان
ليستا من فرق الحكماء فالاولى في الترديد مبني على الترديد في مذهب الحكيم هل هو مذهب
الاشعري او مذهب المعتزلي بل قد صرح بعض المتاخرين بان مذهبهم في ذلك مذهب سواد اي
الاشعري لكن يتجه ان القول بنفي الحسن والقبح العقليين انما يتجه لو بعد تجويز الترجيح
بلا مرجح اذ لو لم يجوز ذلك كما هو مذهب الحكيم لم يكن لترجيح بعض الافعال بالحسن وبعض
الاخر بالوجوب وجه فالقول بالحسن والقبح العقليين لازم لنفي الترجيح بلا مرجح هذا
ويمكن ان يحمل قوله شرعا او عقلا على اللف والنشر المرتب بان يكون حسن الاخلاق وقبحها
عقليين عند الحكيم لمنع الكمال والنقص لكن يحتاج الى ما ذكرنا من عموم المجاز
ثم فيه لان التميز بينها وان كانت علوما بديهية فهو من العلوم النظرية اه اقول حمل النظر
في كلامه قدس سره على مقابل العملية واعترض عليه بما حاصله ان قيد في الاغلب غير صحيح لانه
كل من العلوم النظرية اما نظرية مطلقا والما ضرورية فذلك المانع المقصود من
كونه علوما نظرية وانما هو بداهته وهو خلاف ما ذهب اليه قدس سره كما سيجيء امامه
في الكتاب فالصواب لم يحمل على عمومه وبه يتم الوجه اذ الغرض هو مناسبة مقاصد
الكتاب لمراتب القوة العملية من العلم النظري الذي هو من مقاصد الكتاب حتى المناسبة
وفيه بحث سنشير اليه ولا يخفى ان قوله وتحقيق الى لان هذا ناظر الى بعد ما ذكر ان المسائل

عن

عنه قدس سره قد يكون بديهية غير متوجه فالصواب حذفه او حذف ما سبق الا ان يقال انما
اعاده ليورد عليه الايراد الثاني الذي ذكره بقوله وايضا الملائم على هذا التقدير
يرد عليه انه لا يلائم التفريع بوجود مرتبطة بها بل ينبغي ان قوله قدس سره علوم نظرية في الاغلب
هذا التقدير انها من مسائل الحكمة النظرية فلا حاجة الى التفريع ثم فرع عليها انه يكون
للآلة ارتباطها فهو ذكر الامرين لا يجوز ارتباط الالة والمعتقد به لتحصيل المناسبة بكلا
طرفي الكتاب في التفصيل الذي ذكره نظرا او لان الافعال والاخلاق انما يكون
معرفتها من حيث يؤدي الى صلاح المعاش والمعاد تكميلا للقوة العملية واما من حيث
مناط التجرد النفس من حيث التعلق بالمادة فلا وايضا الذي يجب يتعلق به النفس
في تكميل القوة العملية هي معرفة خصوصيات انواع الاخلاق والاعمال والمتميز عنها الاحوالات
الكلية التي هي محمول الطبيعي وظ عند من له ادنى معرفة بمسائل الطبيعي انه لا يبحث فيه عن خصوصيات
الاعمال والاخلاق ثم التحقيق ان موضوع الحكمة العملية هي النفس الناطقة كما سيجيء لمن وجه
ايضا موضوع الطبيعي فلو اشترك المحمول يكون المحمول في الطبيعي ايضا الاعمال والافعال الكائنة
اشترك العلمان في بعض المسائل وهو غير مشهور عندهم ولم يقل به احد وايضا الفرق بين
النظرية والعملية هي بالحيثية اذ هما من الامور المختصة الاختيارية دون الاخرى عن غير
الاختيار ومع تقدير كون الموضوع فيهما هو النفس الناطقة لا يتحقق ذلك الفرق في الموضوع
بل في المحمول كما سيجيء في كلامه لعله فلو كان الاعمال الجزئية من محمولات الطبيعي لم يتحقق
الفرق اصلا ويستوي الموضوعان في عدم الدخول تحت الاختيار والمحمول لان في الاول
تحته فيجب ان يكون المحمول في الطبيعي امرا كليا يكون ضروريا ولو كانت جزئيا نه اختيارية
واما ثانيا فلان تحقق وجود الاعمال والاخلاق التي هي مسائل انه واخذ في المسئلة الالهية

لا يجوز ان يكون بذاته وجود تلك الافعال والاخلاق سعيا عن اثباته في الالهي ولا بد
انتهاء التقاسيم الوجود في الالهي الى جميع الطبايع والانواع التي تحته واما ثانيا فلان المذكور
في كلامه قدس سره هو موقوف تلك الامور التي بينها وتحقق وجودها ليس داخلا في شيء منها فان
قلت ليس مقصوده تصحيح القول بكونه من العلوم النظرية بل مقصوده انه غاية ما يحصل
من الوجه لكونها علوما نظرية وعلى هذا الوجه لا وجه للتقييد بقوله في الاغلب كما يفصح عنه
قوله وذكر تلك التفاصيل ليشاد اه قلت لو كان مقصوده ذلك لم يكن لقوله في اول الامر
ولو قال انها علوم نظرية اه بعد التوجيه الصحيح الذي ذكره بقوله فالوجه ان يقال اراد بالعلوم
اه وجه لمقصوده وح انه علوم نظرية في الجملة لم يكن كلمة او اكثر كك اي يكفي في المباينة
وظهر من هذا التفصيل ايضا انه لم يقيد بالعلوم النظرية كما سيجيء في كلامه قدس سره في تقسيم
الصناعات وهو ما لا يحتاج في كسبه الى مزاولة العمل كما يتوهم ايه ولن توجه المناقشة على
كون
ظاهر اللفظ اه ويمكن ان يقال مراده قدس سره ان خلوها من جميع العلوم الحصولية ظاهر بناء
على النفس بذاتها عالمة حضوريا ولن توجه المناقشة بناء على توهم كونها حصوليا ايه
بعد بطلان كك في الزوايا من الحمامة اه يمكن ان يقال انه ان ثبت ان المذكور من الدليل على
هذا الخلو تجارب احوال الطفل ومن البين ان التجارب انما يكون بعد التولد وكان
انه لا بعد في الدلالة التجارب بعد التولد على الخلو قبله او يظهر بعد ملاحظة حال الطفل
لم يكن له علم سابقا وانما علمه الى حصل بعد التولد من الاحساسات الجزئية ويمكن ان
يقال ايضا الحيوان يمتنع الانفكاك عن قوة اللمس فلو حين تعلق النفس بالبدن قوة
لتعلقات
حساسة هي اللمس فلم علم لها في هذه الحالة ودفعه ان الاحساسات انما يتحقق بعد الا
والمدرسة لحكم بان النفس لا ينفك الا متى منها ايه بعد وجوابه ان انتفاء الامكان

الاستعداد

الاستعداد يستلزم اه اقول فيه بحث لان الدليل انما قام على ان كل حادث مسبوق
بمادة ومدة فان تم ذلك كان اللازم ان يمتنع الحدوث بدون المادة واما انه لم يمكن
بمكان استعداد المادة لحدوثه بان يتحقق سلسلة من المعدات غير ما هو متحقق بالفعل ليعد المادة
لحدوثه او يتحقق مادة اخرى تستعد بسلسلة اخرى من المعدات غير ما تحقق بالفعل لحدوثه
فغير مسلم ايضا لم لا يجوز ان يكون امر من شانه القدم ولكنه لم يتحقق اصلا ويمكن الجواب
عن الاصل بان الكلام في اتصاف النفس الموجودة بالفعل بتلك الصفة التي لا يمكن
ان يكون امرا قديما قايما بذاته فامكان اتصاف المادة الاخرى بتلك الصفة او امكان
وجود امر قديم لو وجد اصلا لا يقدح في امتناع ومراده بالحوادث ما تحقق كونه ضروري
الحدوث واتصافه بمادة فرض خلوها عنه به فظاهر المصنف كلامه غير مراد لكن لا
يندفع للاول والصواب في الجواب ان يقال اراد بالامتناع الامتناع الواقعي وهو
كاف في المطلوب لان الامكان الذي للاتصاف المذكور امكان ذاتي او يقال المراد بالامتناع
الامتناع الذاتي بمعنى الامتناع المستند الى امر لازم للذات بعد تحققها و
تقلم ان انتفاء الاستعداد بعدها كان متحققا يستحيل الانفكاك وقد استعمل هذا اللفظ بهذا المعنى
في بحث امتناع اعادة المعدوم كما يظهر من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه وقد اورد عليه
ان الاتفاق انما يدل على الاستعداد عدم لا على الاستعداد في مبدا الفطرة وفيه ان الاستعدادات
امور متسلسلة لا يتيح الحوادث المتسلسلة لا الى نهاية فخلوها عن الاستعداد في وقت من الاوقات
غير معقول لا يقال كيف يكون النفس مستعدا حال حدوثه مع ان الاستعداد مسبوق
بحركات ومعدات بعدها والاعداد في حال العدم غير معقول لانا نقول الاستعداد
انما يقوم بمادة النفس وهي موجودة سابقا قدس سره والاول انسب بقوله لما

مراتب النفس اه قد يقال يؤيده الاستعمال الكائن قول الشيخ في الموضعين ح اذ ليس لها حياة
مختلفة يسمى بعضها بهذا الاسم والاسمين في بعضها وانما هذه الاحيان المختلفة للنفس فقط نوقش
تسمية المرتبة الثالثة بالمستفاد واذ المستفاد من العقل الفعال بالحقيقة هي جميع
المراتب نفسها والجميع انما استفاد بالوصف والماكون النفس ايضا مستفادا من العقل
الفعال فغير منظور اليه في هذا الاطلاق كما يجيء في وجه التسمية قوله اي لسبب مأخوذ
مع شيء منها اه قد شاع في كلامهم استعمال مع في موضع كلمة في كما يظهر بالرجوع الى مبحث اجزاء
الماهية واخذ بعضها بالنسبة الى بعض بشرط لا ولا بشرط وبشرط شيء وقس عليه قوله لكونه مأخوذا
معها قوله كالسرير المركب اه الانسب ان يقول كقطع الخشب الذي تركب منه
السرير لان المقصود بالتمثيل هو الهيولى الثانية لا الجسم الذي تركب من الهيولى الثانية و[illegible]
قوله الغائبة صفة ثانية للهيولى اه اذ لو كان صفة للصور لكان الشيء جاريا على غير
من هي له فوجب ابراز الضمير كما تقرر في النحو ويستفاد من ذلك ان الصور غير مقيد بشيء
بل هو على اطلاقه فيجب اذن خلو الهيولى عن جميع الصور لا عن الصور المعينة يكون
الهيولى غائبة اياها فيلزم نفي الهيولى بالاولى لعدم وجوب خلو الهيولى الثانية عن غير
الصور الغائبة هي اياها الخ بعد والتحقيق ان مراده بالنسبة المشاركة والمباينات
اه اقول حمل النسبة المشاركة على ادراكها الملاحظة الجزئية بين الشيئين والمباينات
على ادراك المنافرة الجزئية وحينئذ يجب اعداده كون النسبة متعلقة بالطرفين مشتركة
بينهما بوجه يشبه الكلي المشترك بين تلك الافراد وانه خبر بانه من التعقيب الى
المباينة لان تنقص كما يعلم ان ادراك المباينة ايضا معد تغيضان الامر المشترك بين
المتباينين وبه صرح في المحاكمات حيث قال لم النسبة المدركة على الوجه الجزئي اعني
المشاركة والمباينة الجزئيتين المدركتين بالوهم من حيث تعلقهما بالطرفين بيان
الامر المشترك الكلي ويمكن ان يوجه كلامه قوله على ان المراد بادراك المشاركة
ادراك ذلك المعنى جزئيا في كل من الفردين ومع ادراك المباينة ادراك المعنى
الذي به حصل التباين جزئيا في كل من الفردين فيعد ادراك الجزئيات يعتضى كليهما على
النفس وهذا ابتناء على كون الجزئي والكلي متفاوتين بالادراك لا المدرك ط وعلى
القول الآخر يمكن الاكتفاء بادراك جزئياتها وكون هذا الادراك بعد ادراك
الجزئيات يمكن بان يدرك الجزئيات اولا مخلوطا بالعوارض فيدرك اشخاص الذاتيات
على حدة واشخاص العرضيات على حدة فيعد ادراك كل منها تقتضي كلياتها وتوهم حمل كلام
معه ايضا على هذا التوجيه فقط هذا يظهر بالتأمل الخ فلم يحصل لم يسع الا بعد
حصول ملكته اه اقول المراد ان العقل يحصول ملكة الاستعمال لو صح فانما يصح بعد حصوله
لا قبله لان الملكة انما تطلق عما يطلق بعد حصوله فالاشتغال لو كان مما يصح اضافة الملكة
اليه فينبغي ان يكون من هذا القبيل والا بطل الكلام عن اصله فلا يرد ما قيل ان هذا
الكلام صريح في ان الاشتغال كيفية نفسانية وهو غلط صريح ثم حاصل الجواب ان
اضافة الملكة قد يكون الى الكيفية النفسانية على سبيل البيان وقد يكون الى الافعال
من قبيل الاضافة اللامية وما نحن فيه من الثاني والايراد مبني على توهم انها من
الاول واشار اليه سنن واذ لتوهم الايراد لا يناسب فيها هذا الجواب حاصله توهم
كون الاضافة اللامية من قبيل اضافة المسبب الى السبب وسنن في الجواب على انه من قبيل
العكس قوله فقد تكلف بالاحاجة اليه اه اعلم ان الملكة قد تطلق على مقابل
الحال كما سبق في كلام المحشي بعد وقد تطلق بمعنى الامر الوجودي مقابلة الامر العدمي كالعمى

والبصر فيقال للبصر ملكة البصر والمبادرين اضافية الى الامر العدمي كونه مقابله
ولا الامر الوجودي كونه نفسه من قبيل الاضافة البائنة والانتقال امر وجودي فيكون
الاضافة بيانية فحصول ملكة الانتقال بمعنى حصول الانتقال وليس المراد ان معنى الملكة
هو الوجود وملكة الانتقال بمعنى وجود الاشتغال كما توهم حتى يتوجه ان الملكة الى الامر الوجودي
والمتعارف اضافة الى العدمي وفيه انه شايع من غير نكير وقد جوزه قدس سره في
حواشي الشرح القديم للتجريد وجه المقام بان الاستعداد لما كان قريبا من الفعل كان كانه
حاصل بالفعل كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لانه قوة قريبة من
الفعل جدا واما التفتازاني امثال تلك المقامات فهو تكلف يؤدي الى خلو المنقول عن
حاشية التجريد عن حديث النقل اي تعيينها اما راجع الى المرتبة والفاعل
محذوف اه انما احتاج الى جعل الفاعل محذوفا لحمله على مصدر المبني للفاعل ويمكن حمله
على المصدر المبني للمفعول فلا حاجة بحسب المعنى الى حذف الفاعل وكلا المعنيين محتملان
في المقام وان تعين احدهما في بعض المقامات كما في تعريف الدلالة بفهم المعنى
وقد حمله قدس سره فيما سمي على المصدر المبني للمفعول لمتعلق الوضع لجعله صفة للمعنى دون
الاسم كما سيظهر لانه متعين في نفسه كما توهم ويمكن ان يجعل كلامه هنا على ذلك
ايضا لجعل الحذف اعم من الحذف بحسب اللفظ والمعنى فيكون على الاول ان يكون
المستفاد مصدرا ميميا بمعنى اسم الفاعل حتى يكون اسما للفيض وعلى الثاني يكون المستفاد
صيغة المفعول اسما للمرتبة او النفس على التكلف وهو الظ اي نعم الفعلية سلمه اه
اقول يمكن ان يكون انه قدس سره ان اراد ما هو ظاهر كلامه من الحصر فيتم ذلك الايراد
الفعلية كما يمكن التاويل به والحمل عليه فسلم فلا يرد ح لكن مراده قدس سره العلمية لا الكلية حتى

يرد عليه منع الحصر اي نعم ولا يحتاج اليه كما اشرنا اليه هناك اه ظاهره الايراد
عليه قدس سره ولا يحصل لوجه معقول لان تباين المبادئه لا يغني عن التعرض لبعض
فيندفع السؤال فان قيل بل لما توهم الاضافة البيانية او تأخرها في الحصول عن اسباب
البديهي ما اعترف انه الغالب في الحصول والوجود فكيف يندفع الاحتياج الى التعرض
له اي ولا يخفى ما فيه من الوهن اه يمكن ان يقال انه قدس سره نفي او لا كون البديهيات
كلها وعلاوة ان ذكر الحيوانات لما لم يكن التعليل جاريا في جميع الافراد حتى يثبت السلب
الكلي كما ادعى هو الجزئية فثبت منه انه لا يكون حاصلا كما لها مستحضرا في الكسب لم يعلم انه هو
لان البديهيات الكلية التي هي كمال معتد به ايضا قليل في الحل هو الكسب فكلها من الترقي
الى الاضراب فان قلت لو حمل كلامه على المشاركة في جميع البديهيات ولم يتوجه
الايراد المذكور وهو الغلط والكذب في المقدمة التي او اعلم لا يتوجه عليه ما اورده
ثانيا وبعد الحمل على الجنس لزم اندفع الايراد لكن يتوجه ما اورده فالتوجيه الذي اختاره
اي دفع مقصود بالتزام اخر قلت الفرق بين المقصدين ظاهر لكون الاول غلطا
صريحا ظاهرا والثاني رعاه بدون الكذب والتقليل في الف ومراد كما وكيفا
قدس سره يعني شاهد النظريات اه اقول هذه العبارة صريحة في ان المراد بالعقل
المستفاد هو نفس المشاهدة وكذا العبارة الثانية من قوله مشاهدة النظريات بعد ما
ظاهرة في ان العقل المستفاد هو نفس المشاهدة اذ الحق كما يقتضيه المقام ان الافراد
المتعددة في العقل المستفاد وهو المشاهدات المتعددة مرة بعد اخرى متقدمة
على العقل بالفعل فكيف يكون استعدادا له مع وجوب تقدم الاستعداد على ما هو
استعداد له فيظهر ان التفلتات المتخللة بين المشاهدات قبل الاختزان للبث من

مراتب العقل المستفاد وجعله وليلا على خلافه كما زعم عرب فلو كانت التعقلات داخلة في المستفاد لم يكن للاقتصار على تعقل المشاهدات بدون غيرها سبيل ماني الخلال في مقام السوال وجه فيقع هذا يتوجه ما اورده الفقم في المحاكمات لان الاقتران غير معتبر في العقل بالملكة اذ لو اعتبر لم يكن التعقلات المتخللة بين المشاهدات قبل الاقتران داخلا في شيء من المراتب الخ وفيه نظر لان المبادي الاول مشتركة او اقول يمكن الجواب عنه بوجهين الاول ان المراتب بالمبادي ما انتهى اليه سلسلة الاكتساب وقد تقرر ان التصور لا يكتسب من التصديق وبالعكس فالتصديق ليس من مبادي التصورات والتصور ليس من مبادي التصديقات منقول يمكن ان يحصل له التصورات البديهية دون حصول تصديق فيكون العقل بالنسبة الى التصديق في مرتبة الهيولاني وبالنسبة الى التصور في مرتبة العقل بالملكة وبعد ذلك يمكن ان يكتسب بعض التصورات ويحصل جميع المراتب الثلث بالنسبة الى التصورات والهيولاني بالنسبة الى التصديق الثاني ان يقال مراده من الاختلاف جواز بالنظر الى نفس مفهومات هذه المراتب ولا شك في ذلك الجواز واما الامتناع بسبب اشتراك المبادي الاول فامتناع بسبب الامر الخارج واما ما وجه به من الاختلاف بحسب الاعتبار فبعيد غاية البعد او المتبادر من عبارته سره حصول هذا الاختلاف في زمان واحد على ما ظنه بعض الناظرين هذا على تقدير تسليم اشتراك المبادي الاول ولو معا وكان الامر هين واعلم ان الظ من عباراتهم انه حيث شبه العقل الهيولاني بالهيولى الخالية من جميع الصور ان العقل عبارة عن الخلو عن الجميع بديهيا ونظريا مع استعداد جميع النظريات فلا يتاتى الاختلاف المذكور فيكون ما ذكره سره واردا عليه وما يجئ من المرافقة ما فاته وفيه بعد ويمكن ان يوجه بان المراد بالخلو عن الجميع

الخلو عن جميع مبادي ما اعتبر العقل الهيولاني بالقياس اليه فيتوافق الكلامان وبهذا يندفع ما يق في الجواب من تخصيص العقل بالملكة بما بعد المبادي الاول فليتامل الخ لو نوقض بمن لم يكتسب هذا النقض على هذا الفهم من البحث شايع ولما كان في الحقيقة راجعا الى نقض الدليل او المعارضة الا انه استعمال المجوز في باب المغالطة والثاني معارضة باعتبار اقامة الدليل على خلافه وليس بعض كلمات الحسب النقض ولذا امكن ارجاع كل معارضة الى نقض بناء على ما ذكر بعض المتاخرين ان النقض لا يختص بتخلف الحكم عن الدليل بل كل محال يلزم الدليل فهو نقض له ولذا خص النقض بما هو المشهور في الاستعمال من تخلف الحكم عن الدليل لم يكن ما ذكره تماما بل نقضا علاوة المشهور لان تخلف الحكم فيه غير ما اقام المستدل الدليل عليه نقضا للدليل وفي بعض جزئيات ما اقام الدليل عليه نقضا للدعوى الكلية فالثاني ليس نقضا بشرايط المتعين والاول نقض بالمعنى دون الثاني دون الاول ولا يخفى ما في قوله او القضية الكلية صادقة فيما اذا الخصر للموضوع في شخص لان الكلام في عدم صحة استعمال اللفظ الدال على صدق القضية الكلية وقد يوجه كلامه سره بان المراد بقوله بحيث لا ينفك عنها شيء التابيد اي لا ينفك عنها ابدا او يجعل للتاكيد على التاسيس فعدم الحصول في ط لكن الاستثناء في قوله كبروق خاطفة لا يساعد ولو وجه بجعل الاستثناء منقطعا فهو اذ من شرط الاستثناء المنقطع تخلف الحكم السابق عن المستثنى وان لم يدخل في المستثنى منه فيتامل سره الا لبعض المتجردين عن علائق اه يعني ان المستفاد يلزم ان لا يوجد لاحد من نوع من الوجوه ولقوة من القوى الا لبعض المتجردين فلا ينافي حصوله بالقوة العملية كون الاستثناء منقطعا ويؤيد كون مراده بالمستفاد نفس هذه المرتبة مع قطع النظر

عن حصوله بالقوة النظرية قوله بعد دار القرار لا باقي دار القرار اليس بالقوة
النظرية فلا حاجة لتحصيل الاستثناء منقطعا مع انه فيه ما سبق ولا الى التكلف
بان المراد انه على هذا التقدير لم يتحقق العقل المستفاد الا لهذا النحو على
تقدير تحصيله بالقوة النظرية لعدم القابع في مثل هذا الاستثناء المستجل
ايه نعم قد حقق سره في هذا الكتاب غيره اه اقول يمكن ان يقال ان
كلامه سره في هذا الكتاب غير مبني على ما حققه من ان لوازم الماهية ما يتصف
بها في الوجودين بل مبني على ما يتبادر اليه الاذهان العامية وذهب اليه بعض المتأخرين
من ان لوازم الماهية ما يتصف بها الشيء مع قطع النظر عن وجوده وقد يجاب
بان ما ذكره سره بحسب المماشاة بما زعمه من كون الهيولاني لازما لماهية الناطقة
ثم ان في الجواب بعدم كون هذا التخطئة حاسمة وانا لم يقل انه لازم الماهية
لئلا يتوهم ان ما زعمه من ان العقل الهيولاني المذكور لازم لماهية الناطقة كان
حقا وانه صرح بان عبارته سره ينادي على ان الكون من عطايا الفاعل
ما يتفرع على كونه لازما للوجود والاكان اللائق ان يقول بعد بيان المغايرة
بين لازم الماهية والعقل الهيولاني الذي هو لازم الوجود وعلى اي تقدير لا
منافاة بين اللزوم وبين الكون من عطايا الفاعل ولكن ان يقال انه لم يصل
ذكره في لوازم الماهية لان لوازم الماهية لم يتعارف توسط الجعل بينه وبين الماهية
فلا يقال الفاعل جعل الاربعة زوجا بخلاف لازم الوجود اولا مانع منه في
العرف فعده له سره من اجزاء الجواب في لوازم الماهية ليس لفرق معنوي
بل لداع لفظي وان كان ظاهر السؤال ان المناقشة معنوية او يقال انما عد

عن لوازم

عن لوازم الماهية لان الاتصاف الذهني الذي هو مصداق مفارقة لازم الماهية عن
لازم الوجود لم يتعارف الحمد والمدح عليهما فلو كان الهيولاني لازما للماهية وقع الحمد
بازاء المعنى الاعم من الاعطاء الذهني والخارجي والمتعارف هو الحمد بازاء الاعطاء
الخارجي الا ترى انه لو قال احد الحمد لله على ما جعلني متصفا بقبول العلم في الذهن لنسب
الى ما ينكره ولهذا اختار انه من لوازم الوجود وفيه انه صرح عبارة الجواب يدل
على ان الفرق بين اللازمين باعتبار صحة الاعطاء وعدمه لا باعتبار صحة الحمد عليه وعدمه
ثم حاصل ما ذكره من الايراد ان ارتكاب نفي كونه لازما للماهية لفرق الجواب او تحصيل
الجواب لان اعطاء اللازم صحيح باعتبار توقفه على الوجود الذي هو اثر الفاعل وهذا
مشترك بين اللازمين بلا فرق في بينهما في الظهور والخفاء فنفي كونه لازما للماهية يشترك
لو طرح من البين كان الجواب بحاله مع انه فيه مع قطع النظر عن الاشتراك فيما لا طائل
زائدا عليه ضررا اخر هو استفادة عدم كونه لازم الماهية مطلقا وهو غير مطابق للواقع
ويتوجه على الاول ان الاشتراك فيما لا طائل له اصلا لا ماله دخل في الجواب
وما نحن فيه له فائدة هي التنبيه على خطأ القائل هو مناسب مقام الجواب كثيرا ادام
بحيث يوهم الفرق وهو حاصل الايراد الثاني وما ذكره نعم في صدر الايقال صرح في ان
الملزوم علة للازم البتة وليس بلازم اذ قد يكون بين اللازمين الامر بالعكس بعض
العوارض التي تقوم بالمعروض لا يكون علة للمعروض لكن يبقى احتمال ان
يكونا معلولي علة ثالثة والعلة الناقصة التي بين المعروض والعارض لا ينافي
كون الثالث فاعلا لهما فاد التوجيه بان المقصد كون العقل الهيولاني من جهة انه
علة يتوقف لا يصل اثره الى المعلول لا يجدي اذ لا يلزم من ذلك عدم كونه من عطايا

الفاعل في الواقع والكلام فيه نعم اللازم عدم كونه من عطايا الفاعل من هذه الحيثية
وهو غير ضائر كما هو ظاهر وانت تعلم ان مقتضى كلامه قدس سره ايضا او ظاهره حصر كونه من عطايا الفاعل
في توقفه على الجاء والفاعل بل لازم ولعله على التنزل والتسليم او كون ما لكن فيه من هذا القبيل
بخصوصه واما الايراد عليه قدس سره بلزوم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا فمندفع بان استحالته
في الواحد الحقيقي او فيما كان القبول بمعنى الاستعداد الخ ثم وفيه تامل ان اقول لا يخفى
ان الصناعة انما يتكفل الشرائط التي يتعلق بالمعلوم من حيث المادة والصورة لا لجميع الشرائط
الا ترى ان من الشرائط التفات النفس في تحصيل النتيجة وعدم عروض مانع من اتمام الكسب
وغير ذلك من الشرائط المقدمة على الكسب ولا دخل للصناعة فيه اصلا فلا ضير في الجواب
من جهة اخراج بعض الشرائط من تكفل الصناعة فلعل وجه التامل ما سيجيء في كلامه قدس سره
في تعريف المنطق من ان ذلك يستلزم تخلف النتيجة عن النظر الصحيح مع ان المشهور وجوبه
عقلا او عادة على اختلاف الرأيين وان وقوف الناس في البلادة على قرائن الاكتساب
بعيد جدا فضلا عن تطبيق انكاره عليها نطقا فلا كما نقل عنه قدس سره هناك في الحواشي واما ما قيل
من ان الانتاج في عرفهم ليس الا كون القياس من شانه ان يتفطن منه وليس التفطن بالفعل
من شرائطه كان الشكل الرابع مثلا ان توقف التفطن للنتيجة منه على الاستدراك ينتج من
قبل هذا الاستدراك كيف والانتاج امر ثابت للشكل مع قطع النظر عن خصوصية الكا
والا لكان القياس منتجا بالنسبة الى احد دون الآخر فتفطن الاندراج ليس شرطا للانتاج منه
ما ذهب لغيطه بعيد ان يكون وجه التامل لظهور اندفاعه بان تعالى اردت بالانتاج
غير المعنى الاصطلاحي وهذا وان كان مدفوعا بان السائل هو المجيب الا انه لا مزيد
في هذا الكلام الخ والاولى ان يقال اقول المراد بالمهية من حيث نفس المعلوم مع

قطع

قطع النظر عن كونه صورة ذهنية بوجه يشخصه الذهني هو الموجود بنفسه والعلم بهذا
المعلوم وذلك الامر الحاصل الموجود بتشخص الذهني كالمطلوب بالوجوه من الكليات والجزئي
الجزئيات هو الموجود بصورته وهي المعلوم والحقيق من راجع وجدانه انه لم يكن في حقيقة
الى انه تشتمل بخلط الذهن ينكشف عليه كون هذا الامر الموجود بصورته ولم يكن صورته علمية
ولمنعنا اليه ثم لان هذا المعلوم الحقيقي اذا الكلي لكان قابلا للتحصيل بالتشخصات المتعددة
في اذهان كثيرة كان كالكلي الطبيعي القابل للتشخصات المتعددة في الخارج ومن البين
ان الموجود في الخارج بالذات هو الاشخاص والكلي الطبيعي موجود في ضمنه فكذا المعلوم
جزئيا كان او كليا ليس موجودا بالذات في الاذهان بل في ضمن تشخصه فالا كان
يتعلق اولا بالصور الشخصية الذهنية التي بمنزلة اشخاص الكلي الطبيعي في الخارج وفي ضمنها
بالكلي الطبيعي ومراده بعد بالمهية باعتبار الوجود الذهني والمهية الموجودة في الذهن في
الموضعين هو ما ذكرنا من الصور الشخصية التي يعرض فيها التشخصات لا مجموع المهية والوجود
وكذا مراده بالمهية ما ذكرناه ايضا فيشمل الكلي والجزئي وبهذا التقرير يندفع ما
الاول لان العلم لا يختص بالمفهوم الكلي فالقول بان المعلوم هو المهية من حيث هي
غير صحيح واما الثاني فلان الكلي ذهنيا كان او خارجيا انما يتعلق بنفس المهية لا بالمهية و
الوجود اعني مجموع الامرين ولان اريد بالمهية الموجودة نفس المهية يجعل الموجود صفة
خارجة عن متعلق الكلي ورجع الى الاول ولم يحصل الفرق المطلوب وانما قال والاقرب
لان هذا التحقيق كالف الرأس معا فالراي ان يطلب لانه يمكن ملاحظة لامكان تطبيق
الكلام على هذا التحقيق بان يقال مراد من قال بان المعلوم هو الصورة ان المعلوم
هو نفس المهية واطلاق الصورة مقابل بهذا المعنى كما سيجيء او بناء على انه

اراد بالصورة مقابل الوجود الخارجي من حيث انه موجود خارجي وتحققه من قال بان المعلوم
هو الامر الخارجي واراد بالامر الخارجي مقابل الصورة العلمية من حيث هي صورة لا الموجود العيني
ولا الموجود الواقعي من حيث انه موجود في الواقع فيرجع النزاع في الحقيقة الى اللفظ لكن
لا يشتبه اولوية العبارة التي اختارها المحشي لعله قبل اراد قدس سره بالمعلوم بالذات الملتفت
اليه بالذات وقصدا وذلك لا ينافي ما نقل عن الشيخين في تعليقاتهما ان المعلوم بالذات
هو الصورة الذهنية او فراده با المعلوم بالذات الحاصل فيه بالذات وقد عرفت
انه الصورة الذهنية فلا منافاة واراد بالامر الخارجي الامر المتحقق في الواقع لا ما يكون موجودا
في الخارج بمعنى الغير لعرفته انه قال فيما ذكر على بحث تحقيق الحق والصدق وما ذكر فيه ان الواقع
في نفس الامر مطلق فلا يرد انا كثيرا ما نتصور شيئا لا تحقق له في الخارج انتهى اقول فيه
بحث لما اولا فلان الالتفات فعل من افعال النفس والكلام في تفسير العلم مبدا الانكشاف
بل الكلام في نفس العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة الا ان يقال
اراد بالالتفات العلم تجوزا واما ثانيا فلان المنقول من عبارة الشيخين من ان
النفس لا يدرك الا ما حصل فيه كما على اذ على ما ذكره يعبر المعنى ان النفس لا تحقق فيه
بالذات الا ما حصل فيه ولا يخفى ما فيه من الركاكة وذكر قدس سره في حاشية التجريد
في شرح كلام الشارح انا ما علمنا ان الصورة لما حصلت في الذهن انكشفت بنفسها وصارت
معلومة بذاتها وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فظهر ان كلام الشيخين ليس في
المحصل بالذات بل في العلم بالمعنى المعروف واما ثالثا فلان الايراد بانا نتصور
شيئا لا وجود له انما يرد على قوله قدس سره ان العلم يتعلق بالامر الخارجي وتفسيره
بالموجود في نفس الامر لا يدفع ايراد ان العلم التصديقي يتعلق بالقضايا الكاذبة ومنه

العلوم

المعلوم ايضا لان الصادقة لو ارتفعت عن الواقع كان العلم بحاله وكذا التصور الحاصل لمن
المعلوم هو نفسه وذلك المفهوم اي صورته الذهنية مع قطع النظر عن وجوده خارجا في نفس
الامر فالتفسير بالموجود في الواقع وان كان صحيحا باعتبار شمول المعلوم فانه قائم بلا وجوده
في نفس الامر على ما بينه لكنه مستدرك ضايع فالصواب في توجيه كلامه قدس سره ان
يقال اراد بالامر الخارجي المتبوع من حيث هي على ما سبق وما يشتمله يلحق باعتبار ان العلم تعلق
بما يتبع للاعتبار وهو الذي هو المنظور اليه اولا في الحق كالاول فانه يتبع هذا الاعتبار
هذا ومعنى قوله نعم وهذا على مذهبهم من الشفاء الكلي الطبيعي اه ان الكلي الطبيعي معلوم
بلا شبهة مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد وهي موضوع وفي [illegible] والمفهوم
فلو كان الوجود الخارجي شرطا لتعلق العلم لم يكن الكلي الطبيعي معلوما وكذا لو كان
ملاحظة ذلك الامر من حيث الوجود الخارجي لازما لم يكن الثاني الكلي الطبيعي متصورا
له وانا كان هذا الظهور لان الخصم ربما يمنع ان النائم والمبرسم في حالة النوم والبرسام لم يلاحظوا
من حيث الوجود ولا يكون الالتزام ذلك في تصور الثاني للكلي الطبيعي هكذا ينبغي ان يفهم
وما ذكره بعد اخرا من توجيه التخصيص وان كان قريبا مما ذكرنا في توجيه كلامه قدس سره
لكنه لم يقصد به توجيه كلامه قدس سره لانه صرح في اعتبار المشابهة في التخصيص وكلامه
نعم صريح في عدم اعتبار الا في تحصيل الالهام بالصدق فليتدبر اي بعلم هذا
دليل اجمالي لجواز ان يكون علما اه اقول من البين ان العقل يرتسم فيه صور جميع
المعقولات سواء كان معلوما لاحد من الناس او لم يكن ويستحيل ان يزول عنه
صورة من الصور او يرتسم فيه مرة اخرى بالحركة الكسبية وهو ظاهر لا معنى
للاضراران الا ان يحصل لهم ارتباط بحسب الاستعداد بالعقل الفعال حتى يفيض

عليه ودون احتياج الى تحصيل استعداد او سبب بالحركة الكسبية ولا الزوال عنه الافراد الى المبدأ
الارتباط والاستعداد وقد صرح بعض المتاخرين منهم بان المراد من الزوال عن الخزانة
الزوال منها من حيث انه خزانة لا الزوال عن ذات الخزانة وهو كما يدل على ان معنى
الزوال ما ذكرنا يدل على انه معنى الاختزان ايضا والفرق بين الاوليات قبل الحصول
وبين النظريات بعد الحصول حيث لم يبق الاول مهملا لتداعي الثاني مع ان الفضا بالتي
كل منهما باعتبار الاستعداد والارتباط بالعقل الفعال مستند المعنى الاصلي للاختزان
الثاني لان الاختزان بعد التحصيل بالسعي والكسب عدم مستند للاول وعند جمهور الحكماء
ما اورده يتم على الدليل وانما استنده الى العقل الفعال لزعمهم ان افاضة العلوم من
قبله لكونها من جملة الحوادث المستندة جملة اليه دون غيره من المجردات والاستعداد الباعث
لاسترجاع العلوم انما هو قابلية النفس للافاضة لا الافاضة غيره وههنا اشكال هو ان
العقل الفعال يجب ان يكون خزانة للكواذب ايضا بعين ما ذكره سره واهون ما
عين نفس الامر او مطابقها لانه واجب ان الكواذب انما ترتسم في العقل الفعال
من حيث الحفظ ولا يلزم ان يكون للشيء مدركا له وهو ظاهر الا ان الحافظ للصور
ليس بمدرك لها وكذا الحافظ للمعاني لا ندركها وفيما نحن فيه وان لم يكن النفس لا بد رك
لان الحافظ مجرد والمستلزم للعلم بالشيء الا حصول صورة الشيء عند الذات المجردة
كما سمعت لكن لا يلزم منه الادراك التصديقي بل غايته الادراك التصوري ولا محذور فيه
واورد عليه اولا لان الادراك التصوري مشترك بين افاضة التصور وافاضة التصديق
فلا يكون منشأ لافاضة التصديق وثانيا انا نفرق بين الذهول والنسيان في تصور
الكواذب بين الذهول والنسيان في تصور التصديق بها وعلى هذا الافرق وثالثا

لكن

لكن الخزانة خزانة العلوم لا المعلومات اقول هذا الافرق والجواب عن الاول انك
قد عرفت ان الافاضة انما هو بالاستعداد فاذا كان النفس مستعدا لافاضة التصور بسبب
قرب زمان تحصيله وعدم بعد عهده عنه كان التصور فايضا عليه بالتوجه وان كان
مع ذلك له سوابق استعداد بسبب قرب العهد بادعا المقدمات الكاذبة التي ينتج منها
هذه المقدمة الكاذبة او بغير ذلك فاض عنه التصديق ايضا عليه والافلا وعن الثاني ايضا
بمثل ذلك لان الفرق بين نسيان التصور ونسيان التصديق ليس الا بزوال استعداد
فيضان احدهما دون الاخر لا بزوال صورة احدهما دون الاخر وعن الثالث
بان عباراتهم لا تقتضي ان العقل خزانة العلوم كما نقل انه خزانة المعقولات فمحمل
الثاني على الاول ليس باولى من عكسه بل يتعين لوجود الثاني حملهم على نظم خزانة المعاني
الخيال خزانة الصور وفسروا المعاني بما لا يدرك بالحواس الظاهرة والصور بما يدرك
ومن المستبعد كون الصور العلمية كاينة في القوى الجسمانية وغير مدركة له وايضا الصور
العلمية الجزئية للصور ليست صورة بل هو معنى جزئي منتزع من الجسمانيات فيلزم ان
يكون الخيال في الحقيقة خزانة للمعاني متعلقا بها صور جزئية الا انه يقال مرادهم من كون
الخيال خزانة للصور هو هذا تجوزا او توسعا وفيه تعسف ثم قال والصواب ان
يقال العقل يتصور التصديقات بالكواذب وذاته للعلم دون الحفظ فيتصور تصورها
للكواذب ومن حفظ التصديق يتصور تصديقا فلا يلزم ان يكون العقل متصورا
تصديقا بالكواذب ولا يلزم ان يكون مصدقا بها اذ الاتصاف انما يلزم بوجود
الصفة في الشيء بنفسها لا بصورتها ولهذا لا يلزم من تصور الشيء باعتبار اتصافه بذلك
بها وتصديقا وحاصل انا نفرق للعقل بصورة وفي كلام الامام لزم افاضة الكواذب

شك انه فيه الاكون على الاجسام ولا يشترط ان يكون حاصلا في المعنيض بهذا القسم وجه جيد

وعلى الوجهين ليس النسيان بالجوعن الخزانة على وجمش سابر الخزاين بل مان رفع العلاقة

التي يحصل منها او سببها فيت بلا حكم الكتب انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون التصور و

التصديق محفوظا بصورته عند العقل امر مستمر مستحيل الزوال فوجب ان يعص وابا على النفس

ولم يكن لحدوثه وزواله معنى فان منع لحدوث العلاقه وزواله كالوقع اليه في اخر

الكلام فالارادات ال يعدل عن التوجيه كما وقع وبناء على كون العلاقه و

الارتباط وجودا وعدما مبنى الاعراض وعدمه لم يتم بما ذكر من تساوي نسبة القوة

المحفوظ الى التصور والتصديق وعدم الفرق بين النسيان في التصور والتصديق

واما ثانيا فلان النقض بالكواذب كما على دليل كون العقل خزانة للعلوم ووجه بانه

في الكواذب ظاهر بلا خفاء اذ الفرق بين الذهول والنسيان مشترك بينهما وما يمكن ان

يتوهم في الكواذب جار في الصوادق ما نقله عن الامام لا ينفع في جواب النقض ولكن

المحقق اراد اجمال المنع على الدليل لدفع النقض لم يكن بقوله وعلى الوجهين اه وجه

اذ على الوجه الثاني لم يكن مراده ولا اخران وايضا لم يكن لتخصيص الكواذب معنى

فتامل الخ نحو قوله انك انت العليم الحكيم اه جعل بعض الناظرين مجموع الفقر

اعني قوله انك انت العليم الحكيم اه تعليلا لمجموع الفقرتين ال تعيين على قوله لا علم

لنا الا ما علمتنا لا دراية الا ما الهمت ولعل ذلك لان الجود والكرم لا يكتفيس من العلم

والدراية فتخصيصه بالهام الدراية لا وجه له وجعل الفقرة الاولى للاولى والثانية ثانيه

للفقرتين لا يخلو عن اخلال نظم الكلام والمحشي يعرج رعاية اللف والنشر المرتب

على سلامة العام عن التخصيص لشوقه وجعل الفقرة الثانية اعني الجود والكرم بالعلم

الدراية وكانه نفى هذه الدقيقة بقوله فتامل الخ نعم بان يطلب المجموع نغيرا

للمجموع اه قد يطلب المجموع لغير الحكمة فقط وعدم تغير العلم لانه لا تكفت شهرته سوى تغيره

ويمكن ان يجعل الحكمة على المحمل من باب اطلاق اسم الكل على الجزء مجازا سره من حيث

انها اسيس او مناع كلية اه اقول ذكر سره حيثيات ملاحظة اطلاق النواميس على الشرائع

واشار الى معنية الثالث اولا بقوله ومن ان النا موس الذل اه واشار الى الاولين

بقوله لمست السر ومدخليه الثاني بهذا المعنى ظ واما الاول فلان القضايا الكليه لا مدخل

للحرفيه اصلا فهو امر خفي والعقليات مكتوبة بانسة في الحيث مستورة ولهذا يسمى

عالم الغيب مقابله لشهادة وهذا الوجه اولى مما ذكر المحشي نعم من انها سفير احكام الجزئيات

او كون احكام الجزئيات في حجه لا يستلزم الا كون تلك الجزئيات مكتوبة وسرا فلا يكون

تلك القضايا موصوفا بالسرية الا من قبيل الوصف بحال المتعلق وهذا الوجه غير لطيف

وقد يقال لنم الوجه امر يكون سرا ومكنونا فهو بهذا الاعتبار يناسب المعنى الاصلي الذي

ذكره سره اخ الخ نعم فيه نظر لان معنى الحمد الوصف المراد ههنا يشمله اه اقول يمكن

لئن يكون المراد معناها اللغوي بعين ويكون اشتمال على المحل بالنظر الى الحمد لان الحمد يشمل على

الاقوال الواجبة والاذكار والاوراد الخ وهو حل ما يتعلق بتهذيب الاخلاق والفكر يشمل

كلها وكلا الاشتمالين من قبيل اشتمال الكل على افراده لكن قوله نعم حسب ما حققناه ظ ان

المراد المعنيان العرفيان وقوله نعم فاجعل الترك والنزاع في ان الترك عدم ام

بان الاتفاق واقع على ان المطلوب بالنهي هو الترك والنزاع في ان الترك هل هو

فعل او عدم لو افقه عبارة شرح المختصر لكنه خلاف الظ بل الاتفاق واقع على

ان الترك عدم والنزاع انما هو في ان المطلوب بالنهي هل هو الترك او كف النفس

وهو الذي يفهم من كلامه سره في حواشي الرسالة الشمسية ويمكن ان يقال لم يرد بعينه ان النزاع

بناء الكلام على النزاع المشهور في المط بالنهي الترك الذي بل بني الكلام على الجزم بان المطلوب

بالنهي الترك الذي هو عدم الفعل والترديد مبني على انه هل يصح اطلاق الفعل على الامر العام

ايضا كالموت وغيره كما يشعر من اطلاق فعل الاركان على عدم حق الفقهاء اولا يصح ومعنى

قوله وان جعل عدما ان لم يجعل فعلا اي لم يجوز اطلاق الفعل عليه بل اطلاق العدم فقط

او على انه هل اريد بالفعل ما يشمل الترك ايضا اولم يرد به ذلك بل اريد ما يشمل

الامر الوجودي فقط فجعل الترك عدما فقط ولا يخفى ما فيه التكلف ويمكن ان اراد بالترك المطلوب

بالنهي حقيقته لا شتهاره بكونه مطلوبا بالنهي فينطبق على النزاع المشهور في المط بالنهي

والنسخ في شرح المواقف مال عن جعل الترك عدما هو ما نص كلام وانا كلمة على فلعله

انه تصحيف وتحريف الخ وتحقيق امثال هذا لا يلائم المقام اه التحقيق ان

تحقيق امثال ذلك لا يلائم المقام اصلا ولذلك طوينا الكلام في ذلك مع

البين نعوذ بالله من التورط في المهالك والتعدي عما حده الشارع من المسالك

سره وبما صدر عنه من الاثار والافعال اه ومعرفة المبدا وانا رجع في

النشارة الاولى هي معرفة المبدا ومعرفة انا رجع في النشارة الاخرى هي معرفة المعاد

الخ مع انه لو سلم عدم جوانه اه حاصل الايراد ان ذلك اعني كون الاسار

لو حصل تقتضي الاشاع القطعي والاول لا يقطع لجواز البق اعني الاحتمال فلا يتم

الاستدلال به وفيه ان المطلب ليس قطعيا ولا يجب ان البرهان العقلي فيه بل غاية

الدلائل الظنية ومن البين ان من المظنون عدم ارتكاب العلماء الاعلام المشهور

كونهم في غاية الزهادة والعدالة امرا محظورا شرعيا ومن المستبعد انهم غفلتهم عن

خطره

خطره الشرع مع ظهوره ويمكن ان يقال مراده بعينه ان اطلاق اللفظين بهذين

المعنيين قطعي من حيث التتبع والاستقراء والظني لا يعارض القطعي واليه يومي قوله

بعينه لا يناني الشيوع الثابت في كلامهم وقوله في الجواب انه لم يكن المراد مبدا الانسان

ومعاده بل يريد بذلك تحصيل المقابلة بينهما بكونهما مقيسين الى شيء واحد وانا خصص بالفاعل

لان المبدا المطلق يشمل سائر المبادي كالنطفة والمضغة والعلقة وغيره والفاعل مخصوص

بالواجب بناء على ما ذهب اليه الاشعري من انه لا مؤثر في الوجود الا الله وعلى ما

نقل عن الحكماء من انكارهم التاثير في الالة وفي الجواب انه لم يحقق كون اخص من المبدا

بالنسبة الى الاشياء الاخر وقد ذكر السيد السند قدس سره العلم بهما معرفته بان جميع الاشياء

والمعاد بالقياس الى الانسان فان المراد بالعلوم الحقيقية يختص بالانسان وانما

لم المبدا اغاية لكل شيء اعليس المقصود ههنا ما لا يكون له التسخ بل مقيسين الى شيء واحد والمتبادر

هو هذا لكن المراد في المبحث غير ما هو المتبادر وانا كون المبدا والمعاد مقيسين الى واحد

فليس بموجود في كلام السيد وكذا سائر ما نقله بعينه ههنا وكذا في حواشي التجريد و

ذهب بعينه الى ان المراد بالمبدا ههنا الانسان الفاعل كالملمى وديرة على السيد ان

المراد بالمبدا ان لم يكن المبدا الفاعل لتوجه على ما ذكره ان مبدا كل شيء يشمل

المبادي المادية الصورية وغيره اولم يعتبر في المبدا انه امر واحد هو مبدا الجميع

الاشياء فهو اعم من الواحد من افراده يصدق والمتعدد ومن البين ان تلك

الاسباب والمواد يصدق عليه صيغة الجمع يصدق عليه انه مبادي الجميع فكما يصدق

عليه صيغة الجمع يصدق عليه المفرد ايضا كالمبدا لانه الكلي كما يصدق على الواحد

من افراده يصدق على الكثيرة وهذا ما ذكره المحشي بعينه والقول فيه بحث لان ما ذكره

بني على ان المراد بالجميع هو الكل المجموعي الصور والمواد بعينها فيصدق على كل واحد
من تلك الامور انه مبدا للجميع فلا يتفاوت الحال باعتبار فيه الوحدة وعدمها اذ يصدق
على احاده انه مبدا واحد للجميع الاشياء ومع ذلك يرد عليه انه للمستدل ان يقول مراده
بالجميع الكل الافرادي كما صرحت به عبارة المصنف قلت ان مبدا الكل يوجد واحد في
كل شيء من البين ان شيئا من الممكنات لا يصدق عليه انه مبدا لكل واحد من الاشياء والا لزم
ان يكون مبدا لنفسه   اي احبار اليهود والنصارى لا يبعد ان يقي مقصوده قدس سره
في التسمية التي كانت في ذلك الزمان والمراد ما باع الملة اتباع الملة الحقة التي كان
اتباعها جابرا فرد ذلك ع يكون المراد كون التنكير الذي في قوله قدس سره للاعتبار لا لاب علم
اي تقمه وكانه مال عن جواب الطريقة الاولى اه وقد يوجد العبارة في بعض
النسخ هكذا قد يقال   في الطريقة الاولى المحصول وفي الثانية الحاصل
اشارة الى مدخلية الكسب في الاولى وعدمها في الثانية والكسب على الاول بمعنى مطلق
يدل على الثاني بمعنى مطلق الفكر والنظر لكن الصحيح النسخة الاولى لان مناط صدق
الحاصل والمحصول مدخلية مطلق العمل والسعي وعدمها لا شك انها في الثانية
اكثر واما مدخلية خصوص الكسب الفكري فلا دخل له في اطلاق الاسمين وجودا وعدما
اي نقمه وفوق هذا امر خفي هو انه قد اقول من اليقينية ان الامور
اليقينية المكتسبة بالنظر قد لا يبقى للوهم مجال مزاحمة مع العقل فيها بل يعاضده كما في
الهندسيات وقد صرح به بل كثيرا ما يكون ذلك في العقلية الصرفة بناء على تعاضد
البراهين على مطلب واحد فالتوجيه الثاني اي يحتاج فيه الى ان يحمل كلامه قدس سره
على ان الحاصل في المستفاد لا يخ في بعض المواد من الشبهات فيكون التوجيه

الثاني فوق التوجيه الاول اما باعتبار الترتب الاكثري وهو بعيد واما باعتبار كون
بناه امرا دقيقا من حيث ان حصول المزاحمة الوهمية مع اليقين بالطرف
الاخر وعدم ابداء احتمال النقيض بمعنى تحصيل الاذعان به يستبعد وبمعنى كلام الشيخ
ان الثاني هو اتم من الحدس ان طبيعة الاول اتم من طبيعة الثاني مع قطع النظر عن
خصوصيات الافراد بناء على ان طبيعة الاولى مانعة من المزاحمة المذكورة بخلاف
الثاني ويمكن ان يوجه ما ذكره بخصوص صورة الحدس وهو القسم الخاص من البديهي
ولا بعد في التزام ذلك لعدم ظهور خلوه من هذه المزاحمة كخلو مطلق اليقيني الا انه
يبعد التزام ذلك في الحدس الصادر من صاحب القوة القدسية   قدس سره براهين
العلوم اه لما كان المتبادر من كونها مذكورة في العلوم الحقيقية انها من مسائلها ازال
ذلك الوهم بزيادة لفظ البراهين   قدس سره بالتنبيه على بعض الاشتراك لا يخفى
ان الملايم ان يقي بالتنبيه على تلك القضية ببعض الامثلة وقد يوجه بان ثم مثله اي التنبيه
محذوف المذكورة مثله المحذوف والتقدير بالتنبيه على تلك القضية بناء على بعض الامثلة
حصل التنبيه على تلك القضية   قدس سره اذا تصورت اجزاء اه هذا الشرط
لا جواب له ظاهرا وقد يقال انه قدس سره اقتصر على الشرط بناء على انه المحتاج الى التبيين
والتفصيل وحذف الثاني والثاني المحذوف مثل قولنا يستمر تلك الكيفية المذكورة مرارا
وغيره شبه الكيفية المذكورة بالمزاج لا تختلف لا مثال والشروط اذ لا يتصور حينئذ
لا يسمى الكيفية المذكورة فيه بالمزاج ولا يمكن ان يقارنه شرط يتخلف منه به الاسم
المذكور على ما يسمى في قول الشارح ويسمى العقل الهيولاني من انه لا يلايم ارجاع الضمير
الى المزاج على ما قاله قدس سره والصواب ان يقال حذف الثاني لدلالة المذكورات

بعد حيله فهو مثل قولنا فانه متى غلب من البدا الكيفية المسماة بالمزاج او استحق بعضا
النفس او الصورة حسب ما يوافق الموضع الذي يقدر فيه وربما وجد بان الجواب اما قوله
بحيث تفاعلت بتادي بحارة بحيث تفاعلت او قوله وقع بعيد ذلك الممتزج آه او قوله
وذلك يوجب ان يكون قوله آه او قوله ذلك اعادة للشرط لبعد عن العامل او قوله
يستحق ان يفيض على الممتزج صورة آه مع ان الطائفة منقرضة لليه اليه عه لكانت
البسايط اولى بها آه لعل وجه الاولوية انه لا يكون الكيفيات الاربعة في المركبات
كيفيتين بان يحصل من الرطوبة واليبوسة كيفية ومن الحرارة والبرودة اخرى كما لم يوجد
في البسايط ازيد من كيفيتين ايضا فلما من هذه الجهة متساويات والبسايط في اصل الكيفيات
المتباينة في العناصر مرجح للمناسبة فيكون اولى فلا يرد ان غاية ما في الباب المساواة
بينهما لاشتراك كل منهما في تعدد كيفيته واما الاولوية فلا واما ان الموجود في المركبات
كيفية واحدة وفي العناصر اثنان فمخالف للبديهة ومنشأ غلطه ان ذلك ان الكيفية
الحاصلة من تفاعل الانفعالية يجب ان يكون من مراتب ضعف الرطوبة مثلا
والحاصل من تفاعل الفعليتين من مراتب ضعف الحرارة مثلا ومن اليبس
لم يشبها واحدا لا ينصور ان يكون رطوبة وحرارة فيتامل الخ فالاولى
ولكن لتوجه المشبهة هي التوسط بين الاضداد اه خلاصة الكلام لكن منشأ الكيفيات
ليست هي الخلو من الكيفيات مطلق ولا وران الكثرة وحصول الوضع بل منشأها
هو الخلو من خصوص الكيفيات الفعلية والانفعالية لكونهما منشأ للكثافة الطبيعية
ذكر الشيخ في بعض رسائله ان المانع للاجسام من قبول الفيض الالهي سببها التضاد
المتضادة واكتسابها الكثافة الطبيعية وذلك في البعد عن الاعتدال الا ان

لكن الاجسام البسيطة مهما تركبت انكسر وازدادت في قبول الفيض الالهي لان
التركيب ينقص من التضاد حتى اذا تركبت على غاية الاعتدال او غاية البعد عن التضاد
استعدت لقبول فيض الكمال يمكن قبوله ثم لكان قال فتبين ان هذه الامور
اول ما ينال الاجرام العلوية ثم الاجزاء العلوية في ذاتها على اقصى غاية الصفاء والتبعد
بصورها لبعدها عن التضاد واقصى البعد والاعتدال في ذاتها وكلما قبلت من الفيض
جرم اعلى ضوا ركي في ذاته حتى ينتهي قبول الفيض الى فلك القمر واما الاجسام البسيطة
التي دون فلك القمر فانها لما كانت بعيدة عن الصفوة متضادة في الصورة لم يصح قبول
ذلك الفيض بل قبلت كل ذلك الفيض وهو الصور المكملة لذوات الاجرام الارضية
الطبيعية اعني الطبيعية ثم كلما تخلص منها من المواليد خلاصة اعلى متباعدة عن
التضاد ونقلت زيادة من الفيض حتى ينتهي المواليد الى لباب العالم الارضي وهو الانسان
فانه اصفى جواهر العالم الارضي واعدلها والبعد عن التضاد وصار مشابها الاجرام
العلوية يقبل ذات الفيض الالهي كقبولها انتهى وهو صريح في ان منشأ المشابهة
هو الصفا عن الكدورة لا الوحدة التي اشتهرت في عبارات المتأخرين وهي الخلو من
لكن المتوسط اخلى من الكدورات والكثافة الطبيعية التي يستتبعها الاطراف من الاضداد
وهي الكيفيات الفعلية والانفعالية ثم لما كان في بدن الانسان جوهر اصفى والطف
من ساير الاجزاء وهو الروح الحيواني الذي منبعه القلب او الدماغ على الاختلاف
الرايين فاض النفس عليه اولا وبواسطته على باقي الاعضاء ولكن ذلك الروح من ساير الاعضاء
لكونه الطف منها باسباب اخر ولما كان النفس الفايض على الروح كافيا في تكميل البدن
وتدبيره مستغنيا عن نفس اخرى بل كان النفس الاخرى مضرا بتدبيره لاستلزامه تعدد

الكيد صدا في البدن الواحد افتقر الفيض عليه وبهذا التقرير يندفع شبهة الاول انه لما كان
منشأ الفيضان هو الخلو عن الاطراف والتوسط بينها لزم ان يفيض على كل عضو نفس
لاشتراك الاعضاء في ذلك الخلو والتوسط نعم يرد هذا على القول باعتبار الوحدة
بان منشأ الفيضان هو الوحدة المزاجية ولا شك انه مشترك بين جميع فاما ان يفيض على
كل شئ منها او لا يفيض على شئ منها ولا يدخل للقرب من الاعتدال والبعد عنه فيه لعدم
تفاوت الوحدة به بخلاف الاول فان المنشأ فيه هو اللطافة ورفع الكثافة وليس منحصرا
في القرب من الاعتدال والبعد عنه نعم المركب احق من البسيط لعدم سبب اخر فيه يستحق
الثاني ان فيض النفس لما كان تابعا لاعتدال المزاج وجب ان لا يفيض على الروح الحيواني
لوجود ما هو اعدل منه في البدن كما يظهر عند ملاحظة امزجة الاعضاء في كلام الاطباء
ووجه الدفع ظاهر مما سبق وقوله ومن ههنا يظهر الفطن السر الذي نقلنا
سابقا من الشيخ في اخر كلامه من التنبيه بما هو على وجود النفوس الحكمية الفلكية
اي فانها ليست في جميعها بحيث لا كونها بالفعل في بعضها او اول يريد بقوله ليست
في جميعها السلب الكلي وتوجيه التعليل ان كونها بالفعل في بعضها يقتضي السكون
في كونه بالفعل في ذلك الوضع لما تقرر في محله ان الافراد المفروضة المتوالية
التي تقع الحركة فيها بالقوة جميعا ليس شئ منها بالفعل وسكون الفلك يستلزم عدم
الحركة فيه اصلا لان الحركة يتوقف على سلسلة من الحوادث غير متناهية في جانب
الازل ولا يتصور سلسلة سابقة على حركة الفلك حتى يحدث بسببها الحركة في الفلك ولا
يكون الاعداد من حركة سابقة على السكون لان الحركة المنقطعة بالسكون ان
كان كافيا في حدوث الحركة لم يتصور السكون ولزم ان لم يكن كافيا لم يحدث الا الحركة

الا بحدوث حادثة لان السكون المتخلل يصح لاحداث الحركة لان السكون عبارة عن
انقطاع الحركة لا يتعدد السكون بتعدد لانشغال الزمان حتى يقال ان هذا القدر من السكون شرط
لحدوث الحركة الثانية فيجب ان يكون اصل انقطاع الحركة الاولى كافيا في حدوث
الحركة الثانية فلا يتخلل السكون هذا مع قطع النظر عن امتناع انقطاع الزمان
فلما امتنع الحركة مادام لم يحصل فرد ما هو بالفعل ابدا فلما لم يكن في الجميع بالفعل اقتضى
التوسط بين الجميع وانما حملنا السلب في كلامه على السلب الكلي لما عرف من هذا التفصيل
ان التعليل المذكور يقتضي ذلك ويمكن ان يوجه بحمل قوله لما بدا على الدوام مادام في
ذلك البعض فصار الحاصل ان الفلك ليس في جميع الاوضاع بالفعل على سبيل رفع الايجاب
الكلي لان كونه في البعض يقتضي الخلو عن غيره مادام في هذا البعض فلا يتصور الاجتماع فاذا لم
يتصور الاجتماع انحصر التوسط بينها واما ان عدم الاجتماع كيف يقتضي التوسط فيمكن
الحركة مع ان ههنا احتمالا اخر هو ان يحصل له الاوضاع متعاقبة لا من حيث الحركة المتصلة
بل مع السكونات المتخللة بين اجزاء الحركة فموكول الى موضعه وتفصيله ما ذكرنا
هذا تقرير كلامه وفيه بحث لان المشائين لا يزعمون ان الفلك بالفعل من حيث الكمالات
الجسمانية الا الوضع لزعمهم امتناع الكون والفساد ويدل على ذلك انهم حملوا سبب
الحركة التشبه بالمبادي وذكروا ان تشبهات الافلاك بالعقول المعشوقة انهم امور مختلفة
الحقايق وقول الشيخ عليه قول يحمل على سبيل التشكيك على ما صرح به المحقق الطوسي قدس سره
في شرح الاشارات ويدل عليه كلام الفارابي الفلك يعقل الاول فيتشوق الى التشبه
به فيتعقل فيتبع الحركة كما يتخيل احدنا شيئا فيتبعه ما ذلك فحدثت فينا حركات
كالوجد والنشاط الا ان الفلك يتصور الغاية مع تلك الحركات ونحن لا نتصور

الغاية انتهى وتفصيل القول ان الشيخ ذكر في الهيات الشفاء في فصل في ان القريب
للسماويات لا الطبيعة ولا العقل ان الجوهر السماوي متى كان يحرك حركة عن قوة غير متناهية
والقوة التي للنفس الجسمانية متناهية لكنها باعتبار العقل الاول فيسنح عليها من نوره وقوته
دائما فيصير كان قوته غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل للمعقول الذي يسنح عليها

عزورر

نوره وقوته وبهج البرهان كما ان الايانى عن لم يكن له القواذات مترتبة بسبالة من
علم المبدا الاول وتعقلاته بل في كلامه ما هو صريح في ثبوت اللذة والشوق فكان كلام العارف
قال الشيخ بعد ذلك واذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدا الاول وما يعقل منه وبذلك مستمر على كيف
عقد اوقف لي شوق ذلك من كل شيء او ينبغي ان يكون دوام السنوح الذي ذكره الشيخ
هو الدوام على سبيل التجدد لان الامر الثابت بما هو ثابت لا يصير علة للمتجدد وهو الباعث
لهم على اثبات النفس المنطبعة لتصح بذلك الارادات والتخيلات الجزئية ومن البين
لزوم التخيل الجزئي والارادة الجزئية بحيث لم يتوسط بينهما شوق نفسانى حتى يتم الحركة
لان الارادة انما يتبع الشوق دون محض التخيل فيلزم ان يتجدد ويستمر كيفية شوقية فلا
يكون النفس في اشواقه بالفعل ولا يمكن ان يكون الشوق المتوسط امرا واحدا
مستمرا لامتناع استناد المتغير الى الثابت لولا ذلك لم يلزم القول بالتصور
النسبة بالتجدد ومن المقدمة اثبت الشيخ النفس المنطبعة التي مبدا التخيلات الجزئية
لاجل امداد الحركات الجزئية قال اذا وضعنا ان الحركة متحدة والنسبة كل شطر منه مخصوص
بنسب فانه لا ثبات له فلا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى
فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون
لكل حركة تتجدد فيه فيتجدد لقرب وبعد من النهاية المطلوبة ولولا ذلك التجدد لم

نحو الحركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن
ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر
من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين بها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت
لذاتها علة لهذه الحركة بسبب لم يجز ان يبطل هذه الحركة ولو كانت علة لهذه الحركة
بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة لكان المعدوم موجبا للموجود ولئن كان قد يكون
الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن انتهى اقول في هذا
الكلام نظر لان لا نجيز علية المعدوم مع عدم تجويز علية المعدوم ما قص في الاعلام

اما او لا

من جملة المعدومات واما ثانيا فلانا نعلم بديهة ان وجود الخطوات الواقعة في انثناء الحركة التي
مقصد لها مدخل في الوصول الى المقصد بل لنفس الحركة مدخل فيه مع عدم حصول الوصول
الى المقصد والقول بتخصيص المعدوم بالمعدومات التي هي غير العدم والوجود اذ بالمعدوم
من حيث انه معدوم والتزام ان مدخليتها من حيث النحو الاخر ليس بشيء لان الاول كالا
ستثناء من القواعد العقلية واثناء لا يجدي اذ لا يلزم حينئذ نحو من تعليلها بالحركة
التي حتى او بعد تعليلها بها من حيث انه معدوم واما ثالثا فلانه لا مانع لان نقول لما صح
استناد الاشياء الى الاعدام فاى مانع من استناد ما نحن فيه عدم الحركة الاولى لا
الى حركة المتخيلة وكذا يمكن استناده الى وجود الامر السابق على ما مضى واديا
بما هو وقوعه واما رابعا فلان ما ذكره لو صح لم يمكن استناد شيء الى الحركات الغير
سلسلة المعلولات ولم يصح ارتباط الحادث بالقديم بتوسطها مع انها من الاصول التي
اصلها والجواب مشترك والصواب ان يقال عدم كون الحركة مستندة الى الحركة
السابقة بان الحركة الارادية يتوقف على تصور وشوق قريب لا يتوسط بينه وبين

الحركة شيء وجود كون التصور والشوق من مبادیه البعید لا یکفی فی ذلک اذ لو حركة
بینها وبین كثیر من الافعال الطبیعیة والتصور والشوق الكلیات لا یصیران مبدا قریبا
للحركة الجزئیة فیتوقف على التصور والشوق الجزئیان بقرینة ما شرحه وهو المرجع لبعد السوال
فی الجملة وذلک التصور والشوق ان كان مستندا الى ذلك التصور الكلی الواحد الكلی لزم صدور
المعین من الثابت الا ان یستند التصور الى الحركة والشوق الى التصور ولا یلزم الدور فی
الحركة والتصور بحیث یکونها كذا لكل فرد من احدهما الى غیر الفرد الذی استند الیه
الآخر فملخص ما ذكرنا لزم الافلاک لیست فی جمیع صفاتها بالفعل اما على ما ذكره المحقق
الطوسی سره فظاهر واما على ما ذكره الشیخ فلکون الاشواق المتعاقبة بالقوة نعم
كلام الشیخ والفارابی لا یوافقان ما ذكره الشارح قال الفارابی وحركة الفلک كالة لاما
بطلت كماله وقال الشیخ فی فصل فی كیفیة صدور الافعال من المبادی العالیة فی
جواب سوال اورده على نفسه لم الحركة لیست بمقتضى كمال وجد والا لانقطعت عند نیل
بل نفس الكمال الذی اشیر الیها وهی بالحقیقة استبقاء نوع ما یمكن ان یكون للجرم بالفعل
اذ لا یمكن استبقاء الشخص له فنفس الحركة لا تشبه سائر الحركات التی یطلب كمالا خارجا
عنها بل یکون هذه الحركة نفس المتحرک عنها بذاتها لانها نفس استبقاء الاوضاع والاین
على التعاقب انتهى الخ والجواب ان اللطافة بمعنى التی هی صفة الاجسام بمعنى
هذا الجواب لان اللطافة بهذا المعنى یرجع الى سلب قوة وشیء فی صفات الجسم فسلب
القوة والشیء عدم تشترک فیه المجرد وبعض الاجسام اما رقة القوام فظاهر انه سلب
للشدة التی فی قوامه واما الشفیف فلانه سلب اللون واما قبول التصور فسلب للقوة
المانعة للقسمة وانت تعلم ان ذلک انما یتجه لو كان اصل الكیفیة ثبوتیة مع ضعفه او شفیف

الكیفیات ولم یخلف احدها الضعف ح یستلزم سلب حقیقة من اصل الكیفیة بحیث
بالتمام الشیء ویتوجه على ما الحكم به الوهم من تالف الشدید من مثل الضعیف وزیادة
وعلى المحقق الذی اختاره لعله من ان الاشد والاضعف مختلفان لو عارض الیهمان
الضعیف لا یکون فاقدا للفصل فینبغی ان یقوم فی الضعیف فصل مقام فصل الشدید
وهذا الفصل ایضا من خواص الاجسام فلم یتحقق فی المقیس وفی یکون منشا للمناسبة
واما الشفاف فان كان بمعنى عدم تحقق اللون فلا مرد لكنه بمعنى عدم حجب الجسم ما وراءه
من الابصار كما صرح به الشیخ الحدید للتحدید مثل الزجاج الملون وخطاء من فسره بعدم
اللون والضوء ولا یتوجه الجواب بان المراد بعدم اللون فی كلام من فسر الشفاف
عدم ابصار ما وراءه كما یستفاد مما ذكره الشیخ للطبقات الشفافة بمعنى بالملون ما اذا حجب
وراءه حتى لم یؤد الى البصر اذ لا وجه لذكر الضوء بل ینبغی الاقتصار على اللون
كما فعله بعضهم فیمكن حمل كلامه لعله على هذا المعنى والذی یستفاد مما نقله بعضهم بعض
من التفصیل ان الملون یعتبر فیه مع كونه حاجبا ما وراءه من الابصار ان یحتاج
فی الابصار الى حضور شیء اخر بعد وجود المتوسط الشفاف حیث قال الاجسام
ینقسم الى الاول على قسمین قسم لیس من شانه ان یحجب ما وراءه والذی من شانه
ان یحجب ما ان یدل من غیر حاجة الى شیء اخر بعد وجود المتوسط الشفاف فهذا هو
المضیء كالشمس او لم یحتاج الى حضور شیء مضیء حتى یرى فهذا هو الملون انتهى ویمكن
ان یقال اللون فی هذا التفسیر بمعناه لا بمعنى الحجب لكن الحجب لازم له فان الزجاج
الملون مثلا لا یرى ما وراءه صرفا بل یرى لون مركب من اللونین كما صرح به فعدم
الحجب الذی هو بمعنى امكان رؤیته لون ما وراءه یستلزم لعدم اللون وكذا العدم

اللون وكذا العدم الضوء واما اصول الشعاع منعلم ايضا غير شفاف لعدم حكايته لون
ما وراءه صرفا وما وقع من اطلاق الشفاف عليه فعلى سبيل التوسع والتشبيه وعلى
الوجهين لا وجه لترك الضوء في كلامه ثم بل ينبغي ان يقيم على اللون وعلى هذا التقرير انما
يتم الكلام بالتزام انه لا يحدث عدم اللون كيفية هو الشفيف اذ لو حدث لم يكن فرق بين
وبين التلون لظهور انه ايضا من خواص الاجسام وليس مراتب ضعفه ان سلم ان الشفيف
يستلزم سلبا لا كيفية بل اما قبول الضوء فيعلم ايضا مع ما يأتي ان هذا الضعف يستلزم
امرا اخر هو من خواص الاجسام وهو الانعكاس الخارجي وتلك القوة ابعد من تلك
الخاصية واذهب الى اقسامه الذي هو من خواص المجرد الى ان الحارة بالحرارة الغريزية
او يمكن ان يستشهد على ذلك بما ذكره العلامة في نهاية الادراك لكون الحذاق من الاطباء المتقدمين
كبقراط وجالينوس وغيرهما كانوا يامرون الاصحاء بادمان الترياق اي ادمان … وتعالجون
الامراض الحارة بماء العسل ورحمول نفعه على غيره لكون صنيعهم من صيغتها حيث كان
الاوجع في زمانهم في غيره من الحرارة والان في سرطان وذلك لان من مرهم لكون امزجتهم
حارة بالحرارة الاصلية والتحقيق في هذا المقام ان الحرارة الغريزية كلما كانت قوية كان
اقل تاثرا من الادوية التي هي مبدأ الحرارة كما ذكره الاطباء لدفع الحرارة الغريزية
اياها واما الحارة بالحرارة الاصلية الغير الغريزية كالصفراوي بحسب مزاجه الاصلي فهو
يتاثر اكثر من غيره فان دخل وكثر في الحرارة الغريزية ايضا بناء على ان المراد منها غير الغريزية
الذي مع هذا لكن ينبغي ان الحار المزاج الذي اعتاد بالحرارة كسكان مكة شرفها الله وغيرها
من الهنود وكذا ما نقله العلامة اقل تاثرا من غيره ولا يخفى انه حرارة غريبة غير غريزية فلا
يتوجه جوابه لعله نعم يمكن ان يرجع بان مزاجهم احوج من تلك الادوية فهذه بالنسبة اليهم

باردة والكلام في الحار بالنسبة الى المزاج لكنه غير ما ذكره بوجوب صلوة من الحوادث او ميلة
في الحدين اللهم الا ان تعتبر الغريزية بالمادي والسوء الذي يستعمله الاطباء وهو ما خالف
المعتاد فخرج المعتاد ويدخل في الاصل … انه تدقيق التوسل بالصلوة اذ انه حجة
بان التوسل الى النبي صلعم انما وقع بنفس الصلوة عليه مع قطع النظر عن استجابته من حيث
انه امتثال لامره وتقرب اليه بالعبادة وبهذا امتاز عن سائر العبادات في اختصاصه
بالتقرب والتوسل به الى النبي صلعم وخلاصة الجواب الذي ذكره اولا ان في الصورة
المذكورة يتحقق قابلان الاول هو النبي صلعم بتصفية الصلوة عليه والثاني هو المصلي لاستجابة
الدعاء والقابل الثاني مسلم ولو كان ناقصا الا انه لكمال قبول القابل الاول جزءه وصلاحه
على كيفية المناسبة يكمل القبول الناقص فظهر فيه وما قيل انه القادح المذكور هي
ان المناسبة لا بد منها ما بين القابل والفاعل والقابل هنا هو النبي صلعم والمصلي هو طالب
القبول للموقوف انه طلب القبول الاخر لا ينافي كونه قابلا لتحصيل مطلوبه بل كيفية
يجده ثم الجواب الثاني ان مجرد الكون من جهته واتباعه لا يكفي في تحصيل المناسبة المطلق
اذ المجيب سعيدان زيد بذكر الصلوة عليه والابتلاع يمكن انه يكون حاصلا بذلك والصلوة
عليه بان يتحقق بذل الصلوة عليه امر يكون داخلا في الابتلاع مع انه التوسل المتقدم
لا يحصل بذلك فان الاظهر ان الصلوة عليه عليه السلام له خصوصية من قبل الاهداء
الاتحاف له عم غير المجيب التي هي امر تبعي والاطاعة التي المتقدم الاقدم منه صلاح حال
المهدي وليس المنظور اليه هو حاله عم والاهداء اليه وانا نشر الصلوة عليه عم اسلام
ثواب عبادته اليه كالطواف والاعتمار له عم واجيب عقلا او فيه نظر
فان الوجوب العقلي لو كان لبعض الكمال المقابل للنقص ففيه انه لا يتصور في الافعال

عن صحيح لاستحقاق المدح والذم على ما صرح به صاحب المواقف وبعد سره
ومن البين ان الصلوة عليه من قبيل الافعال ولكن كالبعض موافقه الداعي فيه انه خروج
استعمال اللفظ المشترك في معنيه اذ المراد بالوجوب الشرعي استحقاق المدح والثواب
على فعله والعقاب على تركه مع تعلقه وكذبه وان اراد المعنى المتنازع فيه بين الاشاعرة
والمعتزلة ففيه انه سره لا نقول بالوجوب بهذا المعنى بل مختاره مذهب الاشعري والاظهر
هو الثاني وقيد الشرعي قرينة على ارادة المعنى المتنازع فيه وقيد العقلي قرينة على ارادة
المعنى الاخر من حيث تقرر انتفاء المعنى المتنازع فيه فيما يقيد بالعقلي وانتفاء الحكم
والسعي في الافعال لكن استعمال الوجوب في هذا المعنى استعمال محرم لانه من محله معاينة
لا معنى الوجوب فتامل الح يمكن المناقشة في العينه اه اقول فيه نظر لان
التعدي الى مفعولين ليس معناه ان يكون له مفعولان لو بان حقيقة بل المراد المفعولان
وما يقوم مقامهما كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير على العرائس
والمراد بالمفعول الواحد ما قابله بقيمته فما ذكره من المثال في الحقيقة يتعدى الى مفعولين
فيكون بمعنى التصديق لا التصور ولذلك لا يقع صدقت زيدا انه لا يكفي الى مفعول
واحد وانا ادعي ان ما تعدى الى مفعول بمعنى التصور ولم يجعل التعدي عنوانا في الحكم
حتى يتوهم التعليل من التعليق مع ما فيه من ضعف الدلالة فلا وجه للمناقشة
لا يقال لو كان التصديق يتعدى الى مفعولين لكان التعدي اليهما حقيقة اولى مع
التصديق والاذعان لا يتعدى الى مفعولين حقيقة لانا نقول المدعى ان ما
المتعدي الى مفعولين بالاصالة لا يكون الا تصديقا ولا يلزم من ذلك ان يكون
بمعنى التصديق يتعدى الى مفعولين حقيقة لجواز ان يقتضي حقيقة المفعولين.

خصوصية اخرى تنضم الى التصديق في بعض الموارد وتتخلف في بعض الا ان يكون عدم
التعدي الى مفعولين مخصوصا من اهل اللغة كتخصيص احد المترادفين بالموقع دون الاخر على ما بين
في كلام المحققين بقي ان يرد ان المعرفة انهم يعدونها الى المفعولين ولئن لم يعدوها اليهما حقيقة
كقولنا عرفت ان زيدا قائم ولا يخفى ان المعرفة على هذا تكون من المتعدي الى مفعولين
ويخالف تصريح اهل العربية من تعديه الى مفعول واحد والا لم يبق فرق بين العلم وبين المعرفة
لان فرقهم بين العلم والمعرفة بان الاول يتعدى الى مفعولين والثاني الى مفعول واحد يقتضي
بحسب الظاهر ان يكون كل من الاحتياجين مخصوصا باحدهما دون الاخر فلو كان المتعدي
الى مفعول يشمل ما يكون في قوة المفعولين وظاهر ان العلم ايضا يتعدى اليه كان التعدي
الى مفعول واحد مشتركا فليتامل والمثال المذكور مصنوع ليس من كلام العرب العرباء نعم قد
صرح الشيخ الرضي بالاتحاد بحسب المفهوم بينهما وترادفهما لكن التعدي وعدمه كتخصيص لفظي من اهل
اللغة لا لتفاوت المعنى لكن لا اعتداد به سره وما نقله من اول فصول الكتاب
ابن سينا على آه لكن لا يدل على ما ادعاه فليتطلع ثم ان ههنا مبحثين اخرين آه قد
بقي ما ذكره الشيخ في برهان الشفاء ان كل ما كان ادراكا مصحوبا لتسميه معرفة وايضا علما وكلما
كان ادراكا بسيطا تسميه معرفة وايضا كلما وقع فيه اختلاف كثيرا تسميه علما وكلما لم يكن
الاختلاف فيه كثيرا تسميه معرفة كما لطلبه هذا الزمع المنقول من الراغب ثم المذكور
في الشرح اي تسمية بناء على اتحاد المعقول من ائمة اللغة مع الاصطلاح الذي
يستعمله الشارح من اطلاقه تماما على التصور والتصديق فالمعرفة دائما يطلق العارف
على الصوفي المكاشف في المشهور واطلق الشيخ ايضا عليه في مقامات العارفين من
كتاب الاشارات فصارت المعرفة كاملة وفيه ان المعنى الاخير ليس مما يطلق العلم

في مقابلته يستلزم على سبيل غير المعاني المذكورة حسن تحصيل التقابل في الجملة وذلك يستلزم
كون معاني المعرفة مغايرة للعلم والموقوف على سبيل التقابل ولو اكتفى بالمغايرة المطلقة
لازداد المعاني لاطلاق العلم على الملكة وعلى الاصول والقواعد ايضا دون المعرفة والحاصل
ان المنظور معانيهما مع انهما لم يكونا متحدين او متقابلين بل تحصيل التباين لكل منهما لا لواحد
منهما والا لزم الزيادة على العشرة هذا بعد تسليم لزوم اطلاق العارف على الصوفي باعتبار
معنى غير ما ذكر من المعاني بحيث يصير حقيقة فيه لامكان الاطلاق عليه باعتبار المعنى الاخير
من المعنيين اللذين ذكرهما قدس سره لان الصوفي لما كان عارفا بربه في عالم الغيب قبل الانوار
ثم صار في اوائل نزوله في عالم الشهود وما حلا ثم اكتسب المعرفة الجديدة بعد الرياضات
والمكاشفات صح اطلاق العارف عليه باعتبار هذا الاصطلاح واشتهر كذا ذكره
بعض اهل التحقيق ولو بلغ مرتبة الحقيقة محل تامل ويمكن الاطلاق باعتبار المعنى
الاول من المعنيين اللذين نقل من زمان الشفاء الحصول بعد الرياضات والمجاهدات
التي هي في غاية الصعوبة وهو مدرك حقيقة كما سبق ثم العدم الذي اخبر تخلله بين العلمين
في المعنى الثاني من المعنيين اللذين ذكرهما قدس سره يشمل الذهول والنسيان المحوج الى
كسب جديد وما قيل من انه ينبغي ان يخص بالثاني لعدم تسميته ما يحصل بعد الذهول الغير
البالغ الى حد النسيان ادراكا بل هو التفات من الذهن فظاهر الفساد وعلى هواه
وشاهد حقيقة ترتب على وجود الالتفات لا انه التفات فقط وتعميمه بحيث يشمل العدم
العرفي ايضا وجه غير واضح ... قوله لان المراد في هذا الاصطلاح اه اقول لا يخفى
لزوم المعنى بتقدير انه لا اجزاء المعرفة بمعنى العلم بعد الجهل لا يوصف الباري بالمعرفة بمعنى
العلم بعد الجهل ولا يخفى ان هذا اقرب من الهذيان والحق تصور المغايرة بين المعلل(?)

والملك

والملك بان يجعل ان هذا اللفظ لا يطلق عليه تعالى لا من حيث معناه ولا يخفى ان الحصر
الاضافي لا يجدي في دفع المنع اولى صح ان معنى المعرفة لما كان هذا المعنى لم يطلق عليه
تعالى بمعنى اخر دفعا للوهم وتحفظا عن سوء الادب فيتوجه لزوم المعنى المقصود بالنوع
عن التوهم والمنظور اليه في رعاية سوء الادب لا انه هذان المعنيان لم لا يكونان
يكون المنظور اليه المعنى المنقول عن الراغب لعموم كل من المعنيين ما لا يدرك والمالك(?)
هذا بين المعنيين مقدار في الواقع وبالفعل فهم الا ان يكتفي بالقابلية لكن حمل قوله ادركه
ولهذا لا يوصف على صلاحية المعنى بعيد ويمكن لزوم المعنى المنقول عن الراغب ان ادركه(?)
العلم الحادث المسبوق بالاستدلال فهم البين انه لا يوصف الباري لكن لا يخفى انه
يصير حال المنع احد المعنيين المذكورين في كلامه قدس سره ومع ذلك ان العبارة لا دلالة
على الحدوث بل ذلك اعم من ان يكون بمعنى الحدوث او الدوام الازلي وقد جوز ذلك
علمه تعالى يستند الى العلم بالمقوم يستدل لو اعم علمه تعالى باستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول
مع بعد اوتي في استناد علمه تعالى بالعلم بالمعلول ولا يلزم من ذلك استناد علم واحد
الى سببين تامين بل هو في حكم استناد علم الى دليلين ولا شبهة في جوازه والحاصل
لزوم كون المعنى المنقول غير متحقق في شانه تعالى لما كان امرا خفيا بعيدا عن لزوم كون المعنى
المنقول منشا للاطلاقات العرفية حصره قدس سره في المعنيين المذكورين فلاعتبار
قوله لا يتأتى العلم بالفاعل مرتفع اه اقول حاصله لزوم المراد باثبات على
الدهر لزوم كان دوام الصدق في المثالان المذكوران واطلاقا ايضا ولو كان دوام
المتحقق لزم ان لا يستثنى العلوم الحقيقية قضية مطلقة وهو كما ترى ظاهر الفساد وما ذكر
ما قيل في الجواب من لزوم الشرع اللغة حادثان وغير باقيان وقد بقي في ابطال الشق

الثالث ان الكلام عند الاشاعرة قديم لان الحكم عندهم عبارة عن الكلام النفسي وهو قديم بزعمهم
ولا يخفى ان دخول الشرايع في العلوم الحقيقية على مذهب الاشاعرة انما يقدح في نفس الحقيقية
لو كان هذا التفسير منهم وهو بعيد بل الظاهر انه من غيرهم والاحتمال كاف فالوجه ما استفاد العرفي
بين التصديق والتحقق ولئن الاشاعرة انما قالوا بقدم التصديق دون التحقيق والا جميع الملل
والحشر في زمان واحد غير متوجه لان الاشاعرة قايلون بقدم تحقق نفس الكلام النفسي والتحقق
لان الكلام النفسي الذي هو عبارة عندهم عن الحكم الشرعي مما يقبل الاثبات فلا يصح
يكون نقيضه علم ضروري في التحقق والتصديق بل انما يمكن ان يكون محمول مسائل العلم فاللازم في
قدم محمول المسئلة لا نفسها وهم قايلون بقدم المحمول بحدوث الموضوع لان الايجاب والوجوب
عندهم امر واحد قديم يقوم بذات الموجب فيكون تسميته ايجابا ولعدم تعلقه بالفعل يصير وجوبا فهو
ادون بعض موضوعات الحكم لخصوص الفعل الذي هو موضوع العلم الشرعي فلم يلزم من
قدم الحكم قدم العلم الشرعي ولكن لا يخفى بعد الزعم من السقط الفاحش سره
وذلك لانا وجدت الحقيقية في مقابلة المقابلة [illegible] بعد العلم او الظن بارادة العلوم المتعلقة
بالمركب [illegible] ان كون العلم بالمعنى المذكور انما يكون وجها للتسمية بالحقيقة
لو اريد بها العلوم التي يكون موضوعاتها وكنه يستدل عليه بالمقابلة لشرطية الاولى
في كلامه سره [illegible] والتفريع الثاني لم يكن جعلهما معا [illegible] يدل على ان
الالية نفسها [illegible] ويتوجه النقض [illegible] اي الموضوع على الاول
التصديق المتعلق به وقد نبه سره فيما سبق على ان البسائط انما يعتبر في موضوع
العلم التصديق الذي يتعلق التصديق باحوالها وجميع المعارف بناء على ارادة التصديقات
بالمسائل المتعددة فلو سلم وحدة موضوع العلم وهو ذاته لم يقدح في جميع العلم

المتعلق

المتعلق به لا تعدد العلوم المتعلقة بالمسائل وتعدد موضوعاتها كاف في موضوع
المسئلة ماذا اثر لقيد او صفته بناء على ان الموضوع في المسئلة [illegible] ان يكون من احوال
موضوع العلم هذا على تقدير تسليم انحصار موضوع العلم في ذاته فتم والا على تقدير تعدده
كما هو المكتسب [illegible] ثم لا ريب ان كمال النفس في التحلي بادراك
الموجودات مطلقا سواء [illegible] لا يخفى ان الحق المطابق للواقع لو ارتسم في الذهن حصل المطابقة
بينه وبين المعقول التي هي العقل من جميع الوجوه ولا اختصاص للعقلية والبراءة من الشوائب
هي بمنشاء التفاضل العلم باحد الموجودين [illegible] احد الموجودين اكمل من الاخر وذلك لا يوجب
كون العلم باحدهما اكمل من الاخر واشد مدخلا في تكميل النفس كالعلم الصورة اكمل من الهيولى
لكن دعوى كون العلم بالصورة اكمل من العلم بالهيولى كما ترى فالاولى [illegible] ان
المراد بالكمال الكمال المعتد به كما يدل عليه قوله انواع الكمال لها معتد به في ادراك المعدوم
وكون موضوع الرياضيات ما لا وجود له في الاعيان مبني على ان العدد اعتباري والاشكال المعروضة
في الهندسيات اكثرها غير معلوم التحقق نعم هو ممكن الانتزاع من سطوح الاكر والسطوح المستوية
والبشر الموروثة من القدماء انما يبحث عن الدواير والقسي الاتراعية التي يتوهم في نظام
الحركات على نسق واحد ومن اختلافها وساير احوالها ولا تحقق له في الاعيان فانهم يبحثون عن
المدار المتوهم من حركة الشمس خارج المركز مع انه ليس لهذا المدار وجود خارجي بل
انما يتوهم في سطح الفلك المجسم الذي يسمى بالخارج في عرف المتاخرين بل انما يبحث في الهيئة
البسيطة عن الدواير مع قطع النظر عن توهمها في سطح الفلك بل باعتبار انتزاعها من
نفس الحركة ولهذا ترى الباحثين عن الدواير لا يفتقرون الى اصل الى ربع او التدوير في
فلك الشمس انما يلتفت لا اصل الى ربع الا من يحاول التجسيم والمتاخرون الذين دونوا

الية الجسمية لمركبات الاجسام عندهم من الوجود الذهني اذ هو المتحقق واما الوجود الخارجي
فاحتمال محض كما كثرنا المحل به الاشكالات المشهورة في فلك القمر وغيره وانت خبير بان احتمال
الوجود لا يصير سببا للبحث الحكمي عن وجوده فعلى هذا الفرض ينبغي ان يكون مناط البحث وجودا محققا
معلوما وما هو الا الوجود الذهني وكون الحكمة الالهية باحثة عن الوجود المطلق [illegible] سره في ظاهر كلامه
في مبحث الموضوع الا انه يحتمل ان يراد به الوجود الخارجي المطلق والبحث عن وجود الكلي الطبيعي
لا مدخل له في تاييد المط وانما وقع استطرادا [illegible] سره والبحث عن الوجود الذهني اه
كلامه [illegible] سره صريح في ان المقصود في مسئلة الوجود الذهني اثبات الوجود للاعيان اي [illegible] المعدومات
وانما هو مقصود بالعرض لكونه مقدمة للمط في دلائل كلامهم على ذلك نظر الا انه في كلامه [illegible] سره
في موقع السند ثم يدل على ان الاعيان ايضا ما يقصد اثبات هذا النحو من الوجود له وقد
علمت ذلك في تعليقاتنا على شرح حكمة العين وحواشيه ومما اوردناه من قوله لا يخفى ان البحث
تزييف لكلامه [illegible] سره بعد الاحتمال الذي ذكره اذ لما لم يخص البحث في الواقع بالموجودات
المخصصية باعتبار القصد والعرض لا اذ استدلال تطفلي حتى يتوجه انه يمكن ان
يكون المقصود بالذات اثباته للاعيان واثباته للمعدومات مقدمة له [illegible] سره جعل المنطق
من اقسام اه اقول المراد بكون الشيء بقدرتنا واختيارنا الذي يكون من افعالنا الاختيارية
لا من الامور التي لقدرتنا واختيارنا فيه مدخل في الجملة سواء كان من المعاني او الاعيان فلا يتوجه
ان المعقولات الثانية لا وجود لها في الخارج وانما وجودها في الذهن وهو بقدرتنا واختيارنا
فان وجودها قبل الجعل لا يتوقف على قدرتنا وارادتنا بل تحقق في المبادي بلا مدخل منا
والمراد بكون الشيء بقدرتنا وارادتنا توقف وجوده مطلقا على ارادتنا ولا يصدق
ذلك الا على الموجود الخارجي من حيث هو كذلك وفيه تامل ثم الجار والمجرور في قوله [illegible] سره

عما يكون

عما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا متعلق بالبحث وقيد على كلمة غرضه الموضوع [illegible] ان
المحمول فان حمل على الاول كان الموضوع في الحكمة العملية هو العمل وان حمل على الثاني كان
العمل هو المحمول فصار التمييز بالموضوع متروكا في كلامه [illegible] سره مع ان التميز بين الحكمة النظرية
والعملية بالموضوع متميز متحقق وليس التمايز منحصرا في المحمول كيف هو المشهور ان التمايز المعتبر
في العلوم هو التمايز بالموضوع على ما حققه [illegible] سره في كتبه فالتعويل على التمايز بالمحمول و
الاعراض عما هو بالموضوع راجعا الى التمايز بالمحمول والاعراض عما هو بالموضوع لا يخفى
فان قلت كثيرا ما يكون التمايز بالموضوع راجعا الى التمايز بالمحمول اذ ربما اتحد موضوعا
العلمين بالذات وتغايرا بالحيثية التي يعتبر بالقياس الى المحمول كصلاحية موضوعية المحمول الفلاني
وصلاحية غيره فالتمايز بالحقيقة انما هو بالمحمول وانما ارجعوه الى التمايز بالموضوع لامر [illegible]
بين في محله فلذلك يقول على التمييز بالمحمول في بعض قلت من البين ان موضوع المنطق
كحوه من المعقولات الثانية ومن البين ان موضوع الحكمة العملية من الامور الموجودة
لانه اما نفس العمل او النفس الناطقة من حيث يصدر عنها افعال حسنة محمودة وافعال
قبيحة مذمومة وليس شيء منها من المعقولات الثانية الخ لعله وجه بناء كلامه على هذا القول
ان اه اقول فيه تامل لان البناء [illegible] كون الكتاب في العلم مسلم انما ذكره لكن البناء [illegible]
حكم اخر كون الشيء في الكتاب لانه انما ذكره لجواز ان يكون استعمال كلمة في بمعنى ظرفية
الشيء لجزئه جوازا مساويا لغيره من المعاني وانت تعلم انه لا يقدح فيه كون الكتاب
عبارة عن الالفاظ اذ كما يمكن اسناد جميع المعاني الى الالفاظ باعتبار فيه يمكن اسناد
بعضها ايضا اليه كيف والمذكور في الكتاب لم يكن منحصرا في الاصول الحكمية بل الفروع ولو
استطرادا فيتعين ان يكون المراد كون المذكور مقصودا بالذات هو تلك الاصول فعلى هذا

لا يضر خروج المنطق من الحكمة لكونه مقصودا بالعرض انتهى والحاصل انه بناء على ما ذكره
من بل عدم التبادر ظاهر بناء على ظهور الاحتمال المذكور بحيث يبادر الى ما ذكره وعلى تقدير
التسليم يجب التقييد بالمقصود بالذات في الكتاب فلا ينفع اذن والاظهر انه قدس سره نظر الى
قوله ويتبدى من علم المنطق ولذلك نقل عبارة الاشارات الى اخر ما نقل بهذه الدلالة
اظهر ما ذكره بعيد من حيث السياق ولذا اكثر المناقشة فيما فعله قدس سره من الجزم بناء كلامه عليه
مثل   انه هذا الشارح مع ما فيه من التعسف اولى وجه التعسف هو ما سيأتي الى
بعد ذكر قوله اكثر ما فيه من التعسف فان مقتضاه وليس الواجب ان يثبت الى اخره
وما قيل ان وجه التعسف هو الضمير المؤنث في قوله الاحوال المختصة بانواعها اذ يجب رجوع
الضمير الى الموضوع فلا وجه لتانيثه ولو ارجع الى الحكمة ارتكب حذف مضاف اي
انواع موضوعها كان ذلك تعسفا اذ ليس الاحوال المختصة بالانواع من العوارض الذاتية غير
مستقيم فبعيد اما الاول فلان تانيث الضمير في موضع تذكيره لا يعد تعسفا في الكتاب بل الظاهر
منه ان يكون متعلقا بالمعنى ويؤيده الحكم عليه باقتضائه عدم كون موضوع شيء من
العلوم امرا واحدا متعلق بالمعنى لا باللفظ واما الثاني فلان المتبادر من الاختصاص
بالانواع كون النوع له موضوعا ذلك بالجملة فارادة ذلك من هذا اللفظ غير بعيد بحيث يعد
تعسفا وعلى التسليم فيرد ما في الاول من انه يتعلق بالمعنى لا باللفظ والمتبادر التعلق بالمعنى
في قوله وهو من احوال بعض انواع موضوعه جوابان الاول انه يكون الضمير راجعا الى العام
فاذن من احوال بعض انواع الكلمة التي هو الاسم فيكون المعنى انه يبحث عن احوال
بعض انواع الكلمة العرض الذاتي ويؤيده هذه النسخة التي فيها ضمير التانيث في قوله
اعراضها الذاتية حتى يكون راجعا الى الرفع فالمعنى انه يبحث عن احوال انواع

للموضوع والثاني انه يكون راجعا الى الرفع فالمعنى وهو ادق بحال اربابه لمان صاحب الرسالة
احوال انواع مثل المكلف من التعسف في المثالين مشافهة لما في التحقيق عروض الحكم
المذكور على كون الموضوع نوعا منها لموضوع من النوع بل هو ذلك البطلان وتحقيق
الوجه الاول ان قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية غير محمول على ظاهره بل
فيه حذف لبعض الشقوق اكتفاء وتعويلا على التفصيل في موضعه والمناقشة في ان الحذف
والطي في العبارة لا يسمى اجمالا وانما يكون اجمالا لو كانت العبارة دالة على المحذوف
لكن لا على وجه التفصيل ومع البين انه فيما نحن فيه ليس الامر كذلك مما لا ينبغي ان
يقع بين المحصلين وتحقيق الثاني انه المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للموضوع
في العلم هو كون محمول العلم عرضا ذاتيا لموضوع العلم لا لمحمول المسئلة والى هذا اشار
لا الى جميع محمولات المسائل بالاخره الى محمول العلم فالبحث عن الاول يفهم البحث عن الثاني فالمراد
بالبحث عن الاعراض الذاتية في تعريف الموضوع اما البحث الحقيقي واما رجوع البحث
الواقع في مسائل العلم اليه سابقا ونحو الوجهين يشعر كلام الى ان مقام التوقف في
السيد المدقق ان الشيخ قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية انه ما يبحث
عن اعراضه من حيث انه موضوع لا من حيث بوصف الموضوعية مثلا قبول الخرق والالتيام
ولئن لم يكن عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي من حيث هو لكن كان عرضا ذاتيا له من حيث كان موضوعا
للمسئلة فالجسم انما يقع موضوعا لقولهم الجسم قابل للخرق والالتيام من حيث كونه في ضمن
العنصري ولا انه عرض ذاتي للجسم العنصري وعليه فقس اقول فيه نظر اما اولا فلان
التعريف على هذا يصدق على نفس موضوع العلم ليصدق على انواعه اذ في المسئلة
المفروضة كما يصدق على الجسم انه قد يبحث عن اعراضه من حيث انه موضوع ليصدق على

الجسم العنصري البتة انه قد بحث عن اعراضه من حيث انه موضوع ولذا ربما يكثر الموضوع
حيثية مخصصة للموضوع غير عمومه لزم ان لا يصح البحث في مسائل العلم عن نفس موضوع الكل
عن عوارضه المساوية عليه فلا يكون قولهم كل جسم له حيز طبيعي من مسائل العلم الطبيعي لانه
بطلانه واما ثانيا فلانه يجب ان لا يصح حمل العرض القريب بالنسبة الى موضوع المسئلة
عليه مع انه شايع ذايع كالحرمة بالنسبة الى الصيام والاستحباب بالنسبة الى الزكوة ما الى
والاباحة بالنسبة الى البيع والشراء والكراهة بالنسبة الى بيع ما لم يقبض الى غير ذلك فان
ارتكب التخصيص الذي ارتكبه قدس سره ورد عليه ما ورد عليه واما ثالثا فلان التوقيف يصدق
على الموضوعات التي هي اعم من موضوع العلم الادنى فيصدق على موضوع العلم
الاعلى انه موضوع للعلم الادنى مثلا يصدق على الجسم الطبيعي انه يبحث في الطب عن
احواله الذاتية من حيث انه موضوع له لانه انما يكون موضوعا في الطب من حيث انه يتحقق
في ضمن بدن الانسان فصار الجسم الطبيعي موضوع علم الطبيعي والطب [illegible]
فتامل الخ قال مقصر البراهين المورده على اه اقول تحرير الايراد انه ان خصص
المحمول بخصوصية غير النسبة الى الموضوع كان تخصيص وجود الواجب [illegible] بانه
نعم بالوجود الذي هو عينه ثم توجه ان تخصيص الدليل الدال على المسئلة لا يدل على
ثبوت المحمول المخصص بنوع الخصوصية بل انما يثبت الخصوصية بالدليل الاخر ولزم ان يكون تخصيص
كما بين تحقق النسبة الى الموضوع لو صح لزم ذلك خلاف ما نص عليه الشيخ فلم يكن ذلك توجيها لكلام
الحكماء فالايراد مشتمل على الترديد وكل محذور على شق اخر فلا يتوجه ان الدليل الدال على ثبوت
المحمول للموضوع والحاجة الى التوجيه الدال على الخصوصية لعلمه بان الشيء لا يكون الا موجودا
بوجوده فلا يكون علم دفع الركن كما ظنه وان كلامه قدس سره غير صحيح في ان التقييد

الذي

الذي اعتبره انما هو ثابت للموضوع بل لكل لا بد التقييد بخصوصية اخرى والايراد الاخر
الذي اورده مبني على ان كون العرض الذاتي عوارضه اتيا بالنسبة الى الافراد الموضوع واجب
لان الواجب كونه عوارضه اتيا بالنسبة الى عنوان الموضوع الذي نسميه موضوعا كما ذكرنا والا لزم
ان لا يكون قولهم كل جسم فله حيز طبيعي من مسائل العلم الطبيعي وانما كلام السيد المحشي فيما كان
المحمول اعم من الموضوع الذي وهناك كره بعد مشتملة اخرى وهي ان كلامه لعله مشعر بان الواجب
اعتبار الواسطة في الثبوت التي هي علة وجود المحمول مساواة وعموما وخصوصا حتى فرع
كون الاحتياج عرضا غريبا على كون الامكان الذي هو علة الاحتياج لا موجود اعم وهو خلاف
ما صرح به قدس سره في مبحث الموضوع ودفعه بعضهم وابطه بوجه انه ذكر في السؤال و
الجواب الذي بعد هذا الايراد حديث الاستناد الى الخصوصية وعدم الاستناد اليه وهو انما
يشعر به لا يتعين انما فرع غرابة العرض على عموم العلة لاستلزامه عموم العرض والعرض
العام مطلقا غريب عنده قدس سره وعند الذي كان حيا الا ما كان مبنيا عليه في مبحث الموضوع لانا
نقول قد ثبت عموم الاحتياج الذي هو المحمول بالنسبة الى الافراد الشخصية بصدقه على كل فرد
حيث قال ان مفهوم المحتاج بالاحتياج الخاص صادق على كل فرد منها فتعليله بالامكان و اخذ
عمومه بقوله لكونه ممكنا وهو امر اعم منه يدرك فتدبر قدس سره وهو على صيغة اسم [illegible]
اي موقع اه اقول الاشتراك صفة للمتعدد التي تشترك في الواحد فذلك الواحد
مشترك فيه فعلى هذا الامور العامة مشترك فيها والامور الخاصة مشترك بالكسر فيها
فنسبة الاشتراك الى الامور العامة انما يصح اذا كان على صيغة المحمول وليس له مرفوع ظاهر
في كلام الشارح فهو مستتر والكلمة من فلا يصح قيامه مقام الفاعل لكونه لازم النصب و
المستتر لا يصح ان يكون كلمة فيها لان الجار لا يستتر وانما يستتر الضمير والضمير وحده بناء على الحذف

وابطال النقض على المجرد بنفسه لكونه موقوفا على السماع ولم يسمع كلمة في مقام صلة لاشتراك فلا يتم
العموم المداد فانه نشترك في تشترك الضمير الراجع الى مصدر وما بمعنى تشترك لوقوع ونظيره
قولهم لقد حيل بين العير والنزوان اي اوقع الحيلولة بينهما وهذا مراده قدس سره ومن لم يتفطن
لمقصوده الحرف في حل المقام وقال ما قال ويمكن ان يوجه القايم مقام المفعول هو كلمة
بين ولما كان لازم النصب على الظرفية ترك منصوبا على ما هو عليه في الاكثر على ما جوز
بعضهم واليه ذهب في قوله تعالى لقد تقطع بينكم وفي قولهم المفعول معه مع نصب كلمة مع
قدس سره لان البحث عبارة عن اثبات المحمولات اه اقول الكلام في كون البحث عبارة
عن اثبات المحمولات لموضوعاتها وانما الكلام في ان كلامه كله غير محمول على الموضوع
حتى يكون البحث عن الشيء بمعنى اثبات المحمول لذلك الشيء او يكون لم يدخل على المحمول بمعنى البحث
عن الشيء اثبات ذلك الشيء لامر اخر ولا يخفى على المتتبع لكلام الاستاذين صحيح كما يحكى في الشرح
في تقرير مذهب المتأخرين في بحث الموضوع لان المنطقي يبحث عن التصورات والتصديقات من
حيث الايصال مع انها على هذا الوجه موضوع المنطق عندهم وكما هو المشهور من ان الاصولي يبحث
عن الادلة الشرعية والفقيه عن افعال المكلفين وغير ذلك وبالجملة ذلك الاستعمال شايع من غير
نكير فاطلاق البحث عن الاحوال المشتركة لا يقتضي كونها محمولات بل هو مشترك بين كونها
وبين كونها موضوعات فالوجه ان يوجه كلام الشارح حيث قال اما عن احوال تخص او عن احوال تشترك
بتقدير ان يكون الاحوال في كلا الشقين من باب واحد وهي في الامور العامة محمولات
البتة اذ غرض المباحث الجوهر فيه بابه موضوع وكذا في الامور العامة وكذا في البحث عن احوال
الموجودات اه حيث جعل المقسم احوال الموجود المذكور في التعريف كما هو الظ ولانه
في كونها محمولات الا ان يقع مراده قدس سره ان البحث عن الاحوال المشتركة الواقع في عبارة

الشرح عبارة عن اثبات المحمولات التي هي تلك الاحوال لموضوعاتها الا انه حذف بعض
القيود اختصارا او تعويلا على ظهور المراد فيه بلا كلفة من التكلف ثم الجواب بكون ذكره
انما يصح لو وجب كون المحمول مساويا للموضوع وفيه تامل لما اولا فلانه كما يجوز حمل محمول
المسئلة نوعا من موضوع العلم كذلك يجوز حمله نوع موضوع المعقد كالامور
العامة فلا يجب ان يكون البحث فيه عن الاحوال المشتركة الا ان يبني الكلام على عدم جواز
مع جواز الاول كما ذهب اليه المحقق في حواشيه على التجريد واما ثانيا
جواز لا ينافي ان يجب البحث عن الاحوال المشتركة اذ يجب ان يبحث في كل علم عن
الاعراض الذاتية لنفس موضوعها وان جاز غير ذلك من الابحاث ولا دلالة في العبارة
على قصر البحث على الاحوال العامة المشتركة اولان المراد بالبحث عن العرض المشترك يرجع
في ذلك البحث بان يفرق بين محمول المقدمة ومحمول المسئلة والواجب كون الاول
من الاحوال المشتركة دون الثاني واما ثالثا فلان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص
من احوال الموضوع وانما يجب ان لا يتوقف على كونه نوعا متهيئا لقبوله في دلك يكون
الاعراض المبحوث عنها في الامور العامة كلها من هذا القبيل فلا يتم كون المحمولات فيها من الامور
المشتركة كلا او بعضا ويمكن ان يوجه كلامه قدس سره في التع اذ ... بل مستدل على فساد
القول بكون البحث عن الاحوال المشتركة لعدم توجه المنع على التقسيم بكونه في حكم
التوفيق لكونه تصويرا محضا فلا يمنع كون البحث عن الاحوال الخاصة كلا او
بعضا والاصوب ان الامر العام ما لا يختص بقسم من الاقسام الثلثة فقد توقف على
كون الموضوع الذي هو الامر العام نوعا خاصا ... المراد من النوع ما يشمل مثله
ومن التوقف ما يشمل الاختصاص من خارج ولا يتوقف في ذاته على المخصص ولهذا

مقام

عبر قدس سره فيما سبق عن الاعراض الغريبة بقوله المختصة بانواعها فان لم يكن عرضا غريبا للامر العام
فهو امر عام بالاصطلاح المشهور لعدم اختصاصه بقسم من الاقسام الثلثة والا لكان مختصا
بنوع فكان عرضا غريبا قوله لانه ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج اه يرد عليه ان
السيد معترض على القوم فلعله بنى الكلام على مذهبهم من وجود الكلي الطبيعي في الخارج فحاصل
الايراد لان الامور العامة لا وجود لها في الخارج فلا يصح موضوعات بخلاف طبايع
الامور الخاصة فانها موجودات على مذهبهم فلا يرد عليه ما اورده المحشي قوله من نقض كلامه بالامور
الخاصة نعم يرد عليه انه لعلهم لم يريدوا بوجود الموضوع وجود عنوانه بل وجود افراده و
جعلوا الامور العامة هي المشتقات وهذا الكلام اخر ما ذكره قوله لا يحتاج
فيه الى التزويد انما يحتاج اليه لو كان الكلام منه قدس سره بطريق الاستدلال ويرد
عليه ما اوردنا قوله لعله قدس سره يفرق بين الامور الخاصة التي هي
طبايع الموجودات وبين الامور العامة التي هي من لوازم الماهية او من المعقولات الثانية
فان الاول يطلق عليه الموجود الخارجي ويعد من الاعيان ولذا لم يكن في الحقيقة وبعد
التفتيش الحكمي منها بخلاف الثاني او نقول العلماء ارادوا من وجود الموضوع وجود افراده من
حيث انه افراده والامور الخاصة التي يبحث عنها يكون من المحمولات التي بحيثية التي
يختص عروضها بظرف الخارج يكون افراده من حيث انه افراده من الموجودات
الخارجية بخلاف الامور العامة فانها لما كانت من المعقولات الثانية مطلقا لا دخل
لعروضها في وجود افرادها ولما كانت من لوازم الماهية فعروضها ايضا لا يقتضي الوجود الخارجي
ولا يتوقف عليه وان اقتضى عروضها الخاص وجودها الخارجي والكلام في العروض المطلق .
والجواب عن الاول ان سياق كلامه قدس سره يدل على ان هذا الكلام ليس الزاميا على

نعم

مقوم او التوجيه المذكور مشترك بين النافين والمثبتين لوجود الكلي الطبيعي فالجزم بوجود
القول بكون الامور العامة محمولات وعدم الفصل بين المذهبين المحققين المشهورين
مع انه في مقام التفصيل كالتفصيل في المقصد المخصص مع كون المذهب الذي
هو منشأ التفصيل غير ثابت يتحقق ركاكة غاية الركاكة وعن الثاني انه يتحقق الكلام هو انه على
تقدير كون الامور العامة عبارة عن المشتقات يتوجه هذا النقض وهو ان
الامور العامة الخاصة ليست بموجودات حقيقية فلا يكون البحث عن احوالها بحثا عن
احوال الاعيان فان منع عدم كون البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان بانه يصح
المراد مستندا بان المراد كذا كان لنا ايضا ان نقول مثل ذلك في الامور العامة
والمناقشة في عبارته بوجه فان لولا ذلك لورد النقض ايضا بتمام معنى النقض المذكور
والا كان الواجب ان يقول ونحن لا نسلم ذلك مما لا ينبغي ان يقع من المحصل بعد ظهور
المراد وقوله وهذا يقتضي لو كون الامور العامة كيف في جميع الاول ان يحمل كلمه
عن داخلا في الموضوعين على قوله في الممكنات في قوله عما يختص اه على الموضوع فا
لتفريع صحيح اذ لو لم يكن الامور العامة عبارة عن الاشياء الصادقة على الممكنات
لم يكن البحث عن الامور العامة بجعلها موضوعات لجميع الممكنات كجعلها موضوعات
وهو ظاهر لكن يتوجه منع حمل كلمه عن على الموضوع في العبارة الثانية فلعلها داخلة
على المحمول فوجه التفريع ان معنى البحث عن المحمول عبارة عن حملها مواطاة على الموضوع
فلو لم يكن الامور العامة صادقة على الممكنات لم يكن البحث عنها اي حملها مواطاة
لجميع الممكنات لامتناع حمل الامور الاعتبارية على الممكنات لا اشتقاقا نعم يكون
بحثا عن اشياء او من المشتقات لا يخفى انه لا حاجة حينئذ الى نقل العبارة المذكورة

لا عزافه سره بمثله وجوده في كلامه حيث عرفوا لا بالبحث عن الاحوال المشتركة ثم

اعترف لوجوب كونه بحثا عن احوال الاعيان فلعله اراد بمحصل كلامه سره الذي سيأتي

الاستدلال به على المطلب دون نقل ان احد من موضع اخر وقوله كالنزاع الامور التي هي

هي مثل الجوهر والعرض اه في الحقيقة دليل اخر على المقصد او نقض القسمين على ما لحقق ما

يعم لزم كونه من باب احد او رد على قوله لا يصح ح قوله لزم الامور التي يحمل ان المحمول على الامر

العام بطريق الاشتقاق مثل العلية والاعتبارية لا يمكن ان يحمل على الجوهر والاعراض لا مواطاة

فيمكن حمله على الجوهر والاعراض اشتقاقا كالعلة والاعتبار اذ يصدق على الجوهر انه ذو

اعتبار وذو علة محاجة فلعله سره اراد بالحاشية قوله الامور التي يحمل على الامور

العامة بالمواطاة ويمكن ايضا ان يقال ان الامور المحمولة اشتقاقا ايضا على الامور

العامة يحمل على الجوهر اشتقاقا مثلا يمكن ان يقال الجوهر ذو علية لا حاجة اذ لا يجب ان يكون

المحمول اشتقاقا بالموضوع كما في حمل الثامر واللابن وتخصيص الحمل بما يكون بطريق

الوصف الحقيقي لا بتوسط كلمة ذو في عبارته سره غير لا يخفى ان مثل قوله الامكان

علة للحاجة لو كان من مسائل الامور العامة فقد بطل كونها مشتقات فلا اشتباه

فيه على كون المحمول على المبادي محمولا على الجوهر والاعراض او على الواجب كونه

محمولا لان مسائل ذلك البحث شاملا للجواهر والاعراض دعوى ان كل ما يصح ان يحمل على المبادي

لا يصح ان يحمل على الجواهر اصلا وايراد المثالين لتوضيح الحكم الكلي لا لانهما مادة النقض

الف وادمن المحمول على الامكان مثلا سلب الضرورة وصدق الوجوه على الوجوب كذا الوجود

وعلى العدم سلب الكون فاعلا منفعلا وعلى الوجود منشأ الاثار وما يلاسه لا غير ذلك

ولا شبهة في حمله على الجواهر مثلا بطريق الوصف   الخ قوله ذي بحث لان موضوع المسائل

قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم اه حاصل البحث ان الامور العامة لو لم يجعل موضوعات

بل محمولات كان الموضوع في ذلك القسم هو الاعيان الموجودة والامور العامة اعراضا

ذاتية لتلك الموضوعات التي هي الاعيان مبني بالتقييد الذي ذكره سره وقد تقرر ان العرض

الذاتي قد يكون موضوعا للمسائل فلم لا يجوز ان يكون موضوع مسائل عديدة هي مسائل

الامور العامة هو العرض الذاتي الخاص للاعيان وهي الامور العامة مقيدا بما ذكره سره والتنبيه

حصر بان انما يتوجه لو ثبت كون العرض الذاتي موضوع مقصدا ايضا ولم يثبت انما المسلم كونه موضوعا

لمسائل عديدة متفرقة واما كونه موضوع مقصد برأسه فلا نعلم انه لا يتفاوت الحال في ذلك بكون

الامر العام مبادي او مشتقات والمطر حاصل على التقدير بين اما على الثاني فلكونها بنفسها اعراضا

ذاتية في نكونها موضوعات واما على الاول فلان المشتق منها ايضا يجب كونها اعراضا ذاتية

محمولة فجاز كونها موضوعات فلم لا يجوز كون الامور العامة محمولا ولا مبدأ المحمول بل جاز ان يكون

مبدأ الموضوع ومبدأ الظهر ايراد حصر على نفي كون الامور العامة موضوعات مباشرة

على تقدير جعلها مبادي الاشتقاق او يجوز ح ان يكون الموضوع هو المفهومات المشتقة

منها ولا يكون الامور العامة محمولات اصلا لا علم ولا مقصد   سره واما على العقل

بان عروضها للاعيان اه لا يخفى ان عروض الامكان والوجوب الذاتي بواسطة شيء غير معقول

اما الواسطة في الثبوت فلعدم صحة الامكان بالغير ومنافاة الواسطة للوجوب الذاتي واما العا

في العروض فلكونه من افراد الواسطة في الثبوت او لا عروض الامكان للواجب بالعرض

غير معقول لوجوبه وصفاته واما عروض الوجوب الذاتي للممكن مع عدم امكانه وعروض

الامكان للممكن والوجوب للواجب فتصور عروضه بالعرض وكذا اكثر الامور العامة

فالمطابق القول بكون العروض الامور العامة لا ما عرض اشتمال على البطلان بل جميع

الامور العامة كيف فالظاهر ان الامور العامة محمولها عارضة للموجود لا هو هو فان اكتفى في

الوجه الاولى باشعار الواسطة في العروض كانت الامور العامة اعراضا اولية بدون

احتياج الى التقييد ولم يشترط ذلك واحتيج الى التقييد لكن ما سياتي في كلامه قدس سره انما هو

على الوجه الذي يجب ان يكون من احوال الموضوع ولم يعتبر فيه انه عارض ولا شك

صدقه على الامر العام ليشتمل الكل والامر يصدق عليه انه حال شيء من الموجودات

والتزام تعسف ثم ان التعريف الوجه الاولى صادق على مثل ذلك انهم اطلقوا القول

بكون العرض الاولى عرضا ذاتيا قوله ومراده على فرض القول اه لا يخفى انه لا يمكن ان

يكون المراد من قوله قدس سره واما على القول بان موضوعها لا عينيات اه واما على فرض القول

به لان ذلك ليس قولا مقصودا بل محققا والقول بان ذلك انما يكون قولا لو تحقق قول اخر

في مقابله كما ان القول الاخر المقابل فرضي كذا قوله هذا الطرف تعسف ظاهر والاولى

الاظهر ان يقول وكلامه مبني على فرض القول وحمل عبارته على هذا المعنى ابعد وان

امكن بان يكون المراد ان مراده قدس سره ومنشأ كلامه مبني على فرض القول في الطرف

الاخر لكنه تكلف عنوان المراد منافي غير شائع قدس سره لعمومها وكونها مبادي

للامور التي هي اه يعني في كلامه قدس سره لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها ازيد

فصار الترتب على الاستعداد اي مبني الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف

فظهر ان العام اظهر عند العقل فصار ذلك وجه تقديمه وقد نقل بعض تلامذته قدس سره انه

لما ذكره قدس سره من ان المقصد قدم مباحث الجواهر على الاعراض بناء على ما وقع في خطبة المتن

بطريق السهو والا فالمذكور في الطرف الاخر من المتن هو تقديم الاعراض على الجواهر

لا العكس لكن لما كان الطرف الاخر غير متداول تقرر هذا السهو واشتهر الشيخ المحمود المراد

بالاثر هيهنا الاثر بالواسطة اه لا يخفى ان النفس ولو كانت منفعلة في ادراك العلوم والقوة

النظرية آلة لها في انفعالها لكن لا يجب ان يكون الاثر فيهما منفعلا عن القوة مطلقا مبدأ التغير

والتاثير فيه وكون المؤثر في ذلك حقيقة هو المبدأ الفياض لا ينافي ذلك فانهم عدوا العقول

والصور مطلقا من المؤثرات بناء على الظاهر وان كان المحقق ان لا مؤثر غيره هي الات ووسائط

فالظاهر ان القوة ليست مؤثرة مطلقا فضلا عن ان يكون العلوم والكمالات اثرها ثم المراد بالاثر

بالواسطة هو ما يتحقق المباشرة فيه لا ما لا يستعان فيه في التغير اصلا فلا يناقضه اذ كون القوة

النظرية مسترة من المقدمات في تحصيل النتيجة ولا من القوة العملية واما العقل الهيولاني

والملكة فمراتب القوة النظرية وليس اثرا غيرها قدس سره والاعدام انما يتمايز بملكاتها اه

انما يتمايز تمايزا معتدا به بملكاتها لان العدم لا يتمايز اصلا الا بملكاتها لان الثابت هو العدم

لا يتمايز بنفسها والا يبطل الحصر بين الشيء وسلبه ولا يلزم منه عدم الاشتباه بغيره اصلا لا

المضاف اليه لجواز تميزه بالاضافة الى الظروف الزمانية والمكانية والمحال القابلة لملكاتها

وذلك لان العدم لا يكون الحكم عليه مقصودا الا بواسطة ملكاتها الا نادرا فاذا دام لم يكن

مقابلا للملكة لم يكن معرفته معتدا بها العدم كون الحكم عليه مقصودا والتعارف المقصود

الحكم لنفسه كتحصيل الحاصل بنفسه ذلك التحصيل فهو اه اقول المبادر من كتاب

الصورة اي تحصيله ان يكون الصورة حاصلة قبل الاكتساب ولم يكن حاصلة قبل الاكتساب

وعلى الوجهين كلامه قدس سره موجه اما على الاول فلاستحالة تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل

بوجه واتفاقا واما على الثاني فلان التحصيل حينئذ عبارة عن الاكتساب الذي هو تدريجي و

التحصيل التدريجي انما يكون للمقصود لا للحاصل ومراده قدس سره من تحصيل الحاصل هو التحصيل

التدريجي بقرينة المقام قدس سره وايضا لو اكتفى فيها بامر شامل لم يتم اه اقول

لمجهول

فظاهر كلام السيد السند قدس سره لنبه ما سبق وجاز تفسير التصور بالمجهول التصوري والتصديق با
التصديقي لان الثاني وجه دخل مقدر للايراد باسلوب الكلام عنه وتقرير الوجه الاول ان
الاكتساب انما يكون في الحقيقة للمعلوم لا للمعلوم فان المرتب قصدا وبالذات والملتفت اليه
للكسب هو المعلوم كما ان المراد من القبض والقيام والجنس القعود الثم شلا هو المعلوم ودون المعلوم
وانما يكون العلوم مكتسبا بالعرض وبالقصد الثانوي وسيجيء تفصيله في كلامه قدس سره فمعقول الما
لم يمكن حمل التصور مثلا على معناه الصادر ولا على الحصول في معرفته وكونه مشعورا بها مرجحا ل
ولزم صرف الكلام عن ظاهره في الجملة حمل على المجهول التصوري دون التصور بالغير اي حصل
لئلا يلزم حمل الاكتساب على الاكتساب بالعرض ولا فرق لبعد صرف التصور عن ظاهره الذي
هو العلم الحاصل بين حمله على العلم الغير الحاصل وبين حمله على المجهول من جهة التصور بشرع
كل منها على سبيل التجوز والتسامح وحمل الاكتساب على ما هو بالقصد الاولي يرجح حمله على الثاني
وهذا الوجه يفيد التقرير تام لا يحتاج تاملا من شراح الخ ولا يرد عليه شيء وتقرير الوجه الثاني انا
لو نزلنا عن انه لا ينبغي حمل التصور على المعنى العلمي معطا على ظاهر معنى الاكتساب واكتفينا
بمعنى الاكتساب على سبيل التجوز والتسامح فالتنزل بالنسبة على المقدمة المطوية اذا انا
ولو سلمنا وتنزلنا عن ان التصور مشعور بالحصول واكتفينا بصحته حتى لا يلزم تحصيل الحاصل فلا
يجب صرف الكلام عن ظاهره فيتعارض حفظ ظاهر معنى الاكتساب وحفظ التصور
بمعنى مثلا فانه ح بالنسبة لكون الحصول بالفعل معتبرا في معنى التصور ولكونه بالنسبة
الى الصور الغير الحاصلة كذا لكن نقول ان هنا امرا اخر هو ان انحصار العلم الحاصل في
القسمين انما هو انحصار المعلوم فيهما كذا اي فيما يتعلق بالمجهول في العلم الغير الحاصل
ايضا من جهة متعلقها الذي هو المجهول اذ لولاه لم يعرف نفسها لم يرتفع لمجرد الحصول فلو

فلو اريد بيان انحصار العلم مطلقا فيهما احتيج الى بيان انحصار المجهول الذي هو المتعلق فيهما فيطول
المسافة فكان الاولى حمل التصور والتصديق على المتعلقين حتى لا يحتاج الى البيان وتطويل
الكلام بهذا ينبغي ان يفهم في المقام اي على ما ذكر من بيان الانحصار آه لا يخفى ان هذا انما
يتاتى لو كان التصور والتصديق متميزين بانفسهما بان يكون الاذعان معنى اخر غير ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة واما لو كان التميز بين التصور والتصديق بنوع تجرد
المتعلق ولان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق كما هو المشهور من مذهب
المتاخرين وتبعهم السيد السند في ظاهر كلامه فلا نعم ذكر في شرح المواقف انك
اذا تصورت نسبة امر الى اخر وشككت فيها فقد علمت في ذلك الامرين والنسبة
بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت
بالطرف في النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا اخر من العلم ممتازا عن الاول
بحقيقته النوعي وهذا الكلام صريح في تحقق التغاير بينهما مع قطع النظر عن المتعلق
فهو يخالف المشهور من مذهبه وبهذا السيد السند كلامه في هذا المقام ويؤيده ما هو
المشهور من ان التصور امر لا حجر فيه ويتعلق بكل شيء ويحكم الوجدان بان متعلق
الشك من التخييل والتصديق امر واحد فالتميز بغير المعلوم ولا دلالة ... النسبة
ولا دلالة فيما ذكرنا على ان التصور والتصديق متغايران في الحقيقة النوعية
بل غاية ما يستفاد منه هو كون التصور والتصديق متغايرين ذاتا اي مع قطع
النظر عن المتعلق لكن المحشي رحمه والسيد السند قدس سره على ما نقلناه ذكروا كونهما
نوعين مختلفين وكانهما ارادا بالنوع النوع الاضافي والا لزم من حصول
التصورين او التصديقين في نفس اجتماع المثلين في موضوع واحد و(ك)

بناء على كون الشدة والاضعف متخالفين بالنوع وكذلك متحقق في افراد التصديق في مراتب
القوة بين مراتب اليقين ايضا على ما هو الحق وسمى شبهة متعلق بهذا المذهب وانما على ما اقربان
ان اللازم هو كونهما متغايرين مع قطع النظر عن المتعلق سواء كان بالماهية او بالعوارض و
الخواص لكنا نقول لكن ينبغي ان يخالف القاعدين ولا يتوجه على الجواب الذي ذكره بقوله لانا نقول
ان التصديق وان كان من انواع التصور لكن القدر المشترك بين التصديق والتخيل غير متمايز
الثاني لان التخيل متمايز عن الباقي بالماهية وكذا التصديق والمعلوم المردد بين المتميز والمتميز
البتة فتامل والظاهر من سياق هذه العبارة ان المراد بالجزء هو التصديق بل
المراد بالكثير هو الاعم وانما [illegible] بالجزء المطابق التعبير وشمول القسمين الاخيرين ودفعا لتوهم
التخصيص من العام الواحد لشيوع العموم والتقييد في الاطلاق بعد الجمع بين العبارتين
لاحتمال لذلك التوهم او ان المراد بالعام هو المعنى الاخص وانما اقتصر عليه اولا تنبيها على
انه المقصود من البيان ثم اضرب عنه الى الجزء الذي هو اعم وكذا يشعر ان كلامه اوضح ينبغي ان
يكون للاضراب ولا يقع بعد الا الحمد وهنا لكن فيه ليس الامر كذلك وايضا التنبيه على
ذلك ليس وجهنا هنا سيما خصوصا في هذا المقام والوجه الاول مختص بعبارته قدس سره لا
يجري في عبارة الشيخ او بعد ما ذكره من التفصيل لاحتمال لتوهم التخصيص صريح يدفعه
هذا الاهتمام ثم الحمل على انه مقصان بابا ظاهر كلام الشيخ لان سابق كلامه يشعر بانه اصطلاح
واحد جعله من اجزاء الاقسام الثلثة بعبارة واحدة وقال سميت مقدمات واما ما
اورده ثانيا فانما يتوجه لو فيه ذلك في توجيه كلامه قدس سره لان المانع الذي ذكره انما هو
في كلامه لا في كلام الشيخ وايضا انما يتوجه لو حمل على انه اصطلاحين واما
لو حمل على التردد في الاصطلاح فالمتحقق هو المعنى لكن احد المعنيين مشكوك فيه

م حيث

من حيث التعميم والتخصيص   اي بقي الكلام في قوله ما يتوقف عليه صحة الدليل بحسب او تخصيصه
على ما ذكره في الحديث لهذا اللفظ معنيين احدهما بحسب العرف العام وهو ما يتوقف عليه
نفس الصحة مع قطع النظر عن اجزاء الدليل وتمامه بحيث يعد جزءا والثاني عند ارباب العلوم العقلية
وهو ما يتوقف عليه الصحة اعم من ان يكون التوقف من جهة توقف نفس الدليل وتمامه من حيث انه
عليه او من جهة تمامه في شرائطه ولما كان الثاني انسب بالغرض حمله ولا يتوجه عليه ان الاول يصدق
على المقدمات الكاذبة التي حصلت جزءا لقياس او حجة غاية الامر ان يكون تلك الحجة فاسدة
[illegible] بخلاف الثاني لظهور ان المقدمات الكاذبة يتوقف عليه صحة تلك الدلائل اذا لم يتحقق
ولم يحصل تلك المقدمات لم يحصل صحته غاية الامر ان صحته [illegible] وهو لا ينافي توقفها وانما يتاتى ذلك
لو فسر الصحة بما يتوقف على صدق المقدمات كما هي مع اجتماع شرائط الانتاج فصحته
مع الصدق في نفسه واما اذا اكتفى باجتماع شرائط الانتاج فصحة متحققة بتوقفهم
على المقدمة الكاذبة كتوقفها على المقدمة الصادقة بلا فرق اصلا وليس عليه حال المقدمات
الغير المناسبة للمطلوب فان صحة الدليل كما يتوقف على مناسبتها يتوقف على نفسها ايضا لكن
الاول منتف والثاني متحقق والحاصل كله كان منشؤه من حيث ان التحقق بينهما لو كان
العموم من وجه الا ان الثاني بالنسبة الى الاعم مطلق لكثرة افراده فتكلف وكذا التخصيص الكائن
بالصحة من حيث الصورة حتى يعرف على المقدمات الكاذبة الغير المناسبة لعلمه مع
عدم الاحتياج اليه على ما عرفت   قدس سره والشروع لا يتوقف على ما هو
في العلم انما يتوقف على ما هو جزء منه اقول لو كان المراد من الدور ما هو توقف الشيء
على نفسه بلا واسطة فلا دور ظاهر واما الدور المصرح فيتحقق فيه الواسطة فيحتاج الى بيان ان
الشروع في الجزء شروع في العلم ولو توقف الشروع في العلم على الجزء لتوقف الشروع في الجزء توقفه

توقفه على العلم بالجزء والعلم بالجزء موقوف على الشروع فيلزم بهذا الشروع في العلم يتوقف
على العلم بجزئيه يتوقف على الشروع في العلم الذي هو الشروع في ذلك الجزء ويتوجه ان الشروع في
العلم على هذا طبيعة كلية يتحقق في ضمن الشروع في ايّ جزء كان فلا استحالة في الدور الواقع في الطبايع
الكلية على ما هو المشهور فان قلت انما يتمشى الاستحالة لو كان توقف الطبيعة في ضمن فرد ما على نفسها
في ضمن فرد ما وليس مخفي توقف الشروع في العلم على المقدمة هو التوقف في الجملة بل التوقف
في ضمن كل فرد هو مستحيل فيما لو كان التوقف على فرد خاص اذ كان الكل متناهي الافراد والشرطان
كلاهما متحققان فيما نحن فيه سيما لزم الواحد كاف قلت الدور المحال في الحقيقة انما هو في الفرد
الخاص الذي صورة تناهي الافراد علا كل فرد خاص يتوقف على نفسه اما بلا واسطة او بواسطة واما
في صورة التوقف على فرد خاص فلان ذلك الفرد الخاص يتوقف على نفس اما بواسطة او
بدونها وانما يكون الدور في الطبيعي لاستلزام الدور في الشخص الواحد فالصواب في توجيه
الدور ان الشروع في الجزء لكونه شروعا في العلم يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف
على الشروع فيه فالشروع فيه يتوقف على الشروع فيه فان كان الشروع في الجزء يستلزم
كما هو الظاهر اذ الاجزاء الكلام في كل جزء لتوقف العلم به على الشروع في كل جزء
الحج بعد والملايم لتمهيد ذلك اثبات توقفه اه اقول فيه اه لان اثبات كون التوقف
المذكور ضروريا ايضا غير مناسب وايضا فيناسب لو كان التوقف على مقابله نظريا
وكذا لا يخفى ان التوقف امر ضروري يستلزم الادراك للمتوقف المنعكس في بعض الادراك
لمنافاته لنفسه فذكر الزوم في وصف التوقف مستدرك مع انه ايضا انما يحل المقابلة
لو كان التوقف في الطرف الآخر خاصة لازم فيما من التوجيهين غير صحيح وكان
الانسب سقاطه وايضا ما ذكره انما يكون وجها لعدم ملايمة عكسه المطلوب انما يتم لها

يتغير

الحج الاثر ان الخارج من بيت بقصد السوق لا يتحقق اه يرد عليه ان التنوير انما يتم لو كان
القصد في صدق اجزاء السفر على هيئة الحركة اذ لو اعتبر فلا يتوقف الا عدم القول مستدلا
على عدم تحقق التلبس بجزء السفر او بمفهوم الشروع باعتبار جزء الافراد والحق انه انما يصدق
في جزء السفر انما يتحقق فيه القصد فلا يتحقق لقطع طريق مشترك بين بلدين يقصد احدهما انه جزء
السفر الى الآخر والاستدلال على ما ذكره نقضه بانه لولا اعتبار القصد لكان المتلفظ
ببسم الله الرحمن الرحيم او ببعض اجزائه او بالحمد لله شارعا في جميع الكتب التي هي الكلمات
في جزء منها مع انه لم يخطر بباله هذه الكتب محل تامل اذ الجزء المشترك بين الشيئين انما
يتميز لجزئيته احدهما دون الآخر بالقصد فما لم يقصد المتلفظ بجزئية الملفوظ لكتاب
معين لم يتحقق التلبس بجزء ذلك الكتاب ولا تم انه بعد تحقق القصد بجزئيته لكتاب
المعين لم يحصل الشروع فيه بل الشروع فيه حاصل ح وان لم يقصد تحصيل كل الكتاب
ثم لا يخفى ان القول بان تصور جميع الاجزاء متوقفة لم يتم تصور الكل بل النفس الشيء
على قسمين تفصيل واجمالي وهذا التصور من الكل جزء والتصور التفصيلي بسم لا يمكن
الحكم بجزء بهذا التصور بدون النظر واحد الجميع دفعة وهو اجبر من سبحانه والم
يقول اذ مسائل العلم متزايدة لا تنبو لما ورد ونظيره على اصل الكلام مع قطع
النظر عن هذا التوجيه لم يكن ايراد المقابل بل يمكن ان يدفع السؤال الآخر نعم لو اورد
هذا السؤال على الموجه لبعد دفعه عن اصل الكلام لكاسم لكان متوجها نعم الايراد الثالث
وارد اذ لو كفى تصور العلم بوجه ما في تحصيله لم يكن مقدمة يجب على الشارع تحصيلها
يكن مقدمة يجب على الشارع تحصيلها ابتداء وما ذكره في دفع النظر الذي ظهر من طوال
الكلام مقدوح لان تحصيل العلم الكلي بان يكون مدونا او غير مدون لما كان الحصول لهم

بغرضنا ويحتمل لا يعرف عنده حد كما هو الا واتفاقا وقصد تحصيل لم يمنع من الحيوان فضلا عن
الانسان بديهة كما اعترف به في بعض تعليقاته فما الشروع الذي يحكم القسم بتوقفه على الامور
المذكورة وجوبا يستمل انما هو امتناعا لاعتبار القصد المستحيل فيه ولا كيف ما فيه ووجه عدم التعرض
في عدم توقف التحصيل مطلقا على التصور لزمن المعتاد والمتعارف لما كان التحصيل على النحو
الاخص امرا اتفاقيا نادرا على تقديره وقوعه كفى حمله توقف الشروع في العلم على التصور
في نسبة مقدمة العلم تحصيل واستبعاده ثم ان ما الايراد على هذا التوجيه بانه لا يوافق كلام
الشارح من وجه اخر فانه حكم بعدم كون جزء العلم مقدمة له لاستلزامه الدور وقد كان بيان
الدور موقوفا على ان يحقق الشروع في العلم ويكون موقوفا على الشروع في الجزء الشروع
حتى تحصيل الشروع فيه اذا او الشروع في الجزء الحكمية شرط وعلى العلم بتوقف على القسم على هذا القول
لانه تحقق الشروع في العلم والا لكانه بل هو محال فلزوم الدور انما هو على هذا التقدير ثم على عدد
تحقق او امكانه انما يتوقف على تحصيله وتحصيله انما يستلزم التلبس بجزء من اجزائه لو كان ذا اجزاء
وجود هذا التلبس يستلزم الشروع في الجزء فضلا عن ان يكون الشروع في العلم فلم يلزم توقفه على نفسه
فلا دور اذ لا دخل الشروع في الجزء ولا الشروع في العلم انما ادعى الكلام ... اجزاء الكلام
في كلام الشارح وتحصيلا للتكرار المفيد لو منع هذا وانت خبير بان حصول العلم مطلقا موقوف
على حصول جزئه فعلى هذا حيث حصل العلم لزم تحصيل المقدمة بطريق الشروع في العلم فالمنع الاول
مندفع وبه ظهر انقطاع لعمه في قوله لانا لو فرضنا المقدمة جزء ثم حصلت اه على منع دا
لكنه لم يتنبه داعا وذلك المنع المندفع ثانيا ولما كان المنع الثاني منعا بطريق المبالغة
لكون تحصيل المقدمة بطريق الشروع في العلم احصن من تحصيلها بطريق الشروع فيها اذ
قصد الكل يستلزم قصد الجزء من غير عكس وللمقدم ما نحن المبالغة ابتعادا ولزم تحصيل

المقدمة بطريق الشروع في العلم كان لحاله ولم يندفع ويمكن ان يقال لزوم التحصيل المعتاد
الشرعي بطريق الشروع فيه والمراد من لزوم الدور لزومه بناء على المعتاد وفيندفع المنع
الاول والمبالغة ... اي ... فالاولى ان يقال بين اللفظ اه ان جزء من مباحث
الالفاظ الترجيحات مقدمة المنطق لاختصاص المبين دون بعض المباحث التي يبحث في العلوم
كلها تبعية وتلك المباحث مثل الافراد والتركيب يسير من كل لفظ الى معناه وكذا الكلية
والعقلية والاداتية غير ذلك واما العلوم التي موضوعها الالفاظ فهذا البحث اربط
به فالصواب ان يقال انهم لما اوجبوا تلك المباحث جزء من كتب كل من العلوم المتداولة
مشتملا على تكرار مستغنى اسقطوه من بعض العلوم وابقوه في العلوم التي لم يتقدم على
غيره كما في المنطق بالنسبة الى العقليات والاصول بالنسبة الى الشرعيات نظرا الى اجزاء العلوم
من المبادي والموضوع عاجزا من اكثر العلوم ولم يتعارف ذكره الا في المنطق قوله
ولا يمكن من الى بطلين خبط عشوا تعريض بالمحقق التفتازاني حيث قال وما ذكره صاحب
البصيرة فليس امرا مضبوطا يوجب الانحصار فيما ذكره وحاصل التعريض ان احدا لم يحصر المقدمة
فيما ذكره وانما هو بحسب الراي والنظر فبعض الارا يقتضي ايراد شيء وبعض ايراد ازيد
من ذلك فما ساغ ذكره وقد بسط الكلام في حواشي شرح التلخيص قوله في توقف
القسم الثالث على كل منهما اه اي توقف القسم الثالث هو الذي بيانا ولها ويهما ولا يختص
بواحد منهما ولا يخفى ان هذا التوقف المعدود مشترك بينهما ولئن لم يكن مع تعيين مشتركا
بينهما ويسم واده قوله تحصيل المفهوم المشترك بل المفهوم المشترك هو اصل توقف
القسم الثالث وانما مقصوده قوله بيان اشتراك عمومه نظرا الى ان ما يكون جزء البينة والوصف
مشترك بينهما ولا يختص بواحد منهما ولا شبهة في صحته وسعته ويسم المراد منه ان

هذا المفهوم المقيد بالقسمين مع نقيض مشترك بينهما بل المراد ما ذكرنا وقد نقل منه
سلمه حاشية هي هذه فقد يتوقف اكتساب التصديق على اكتساب التصور او نكات
تصورات كسبية انتهى وفيه انه لم اراد ان اكتساب التصديق النظري مطلقا يتوقف على
اكتساب مباحث المبادي ظ اذا كانت نظرية وهو مطلب تصديقي ولم اراد اكتساب
مسائل القسم الثاني يتوقف على اكتساب تصورات اطرافه اذا كانت نظرية فيتوجه
لم اكتساب مسائل القسم الاول ايضا يتوقف على القسم الثاني ورعاية القوانين المذكورة
فيه والزام لم الاكتساب التصديقية الواقعة في القسم الاول كلها مستقيمة منتظمة واقعة على
طريق ضروري الانتاج لا يحتاج الى ملاحظة القانون بخلاف الاكتسابات التصورية الواقعة
في القسم الثاني فيحتمل [illegible] الاكتساب يتوقف موضوع القسم الثاني على موضوع القسم
الاول من غير عكس وذلك كاف في سابقية مباحث القسم الاول للمعلمات سلمه الثاني
لا يكون في نفسها آه اقول انما قيد عقيله في انفسها وكذا فيما سيأتي بقوله في حد ذاته لان
مطلق العلم الذي يكون الة لغيره لا يجب ان يكون متعلقا بكيفية عمل الا ترى ان كثيرا من العلوم
والعلوم الغير الالية يمكن جعلها الة لبعض الاغراض والمطالب مع انه ليس متعلقا بكيفية
كالعلم الطبيعي مثلا وسيصرح [illegible] بان الغاية الغير الطبيعية كالمدح والشهرة متحققة في العلوم الغير
الالية ولعله سلمه اراد بكونه في نفسها الة كون الغاية الطبيعية لغيره ولكن فان تجرد
هذا المعنى ايضا لا يستلزم التعلق بكيفية العمل لاحتمال ان يكون تحقق علم لا يكون المقصود
منه نفسه بل يكون مباديا لاثبات غيره ولا يكون متعلقا بكيفية عمل كالمبادي في كل علم
اذا اجمع ودون الا انهم [illegible] تلازم القسمين على استقراء العلوم ولا يكون تلازما عقليا
لكنه خلاف ظاهر كلامه سلمه وجه التنبيه الذي ذكره سلمه ظ والا لما استقام الحصر

القو

في القسمين اللذين كل منهما مركب من مفهوم قسمين من التقسيمين المذكورين وقابل
[illegible] النظري والعملي الكائن بلا تداخل او في تجميع بين التقسيمين بجعل القسم المذكور
[illegible] انه لولاه لحصل الاشتباه لاشتراك لفظ النظري لكنه [illegible] والغاية تعيين [illegible] الاولى
الجمع بينهما مطلقا كما يعرف التعمق والتأمل الصادق ذكر الالي وغيره بعد ذكر النظري والعملي
فتأمل سلمه كالطب مثلا آه لا يخفى ان الطب يتعلق بفعل الطبيب لا بفعل المريض
فقول الطبيب الذي يتعلق بكيفية العلم المذكور افعال ما يرجع لا ذهنية فلا وجه لما قيل
من ان هذا [illegible] كلها اذ قد يعالج في الطب بالفكر والطاعة وبالجملة بالامور الذهنية
الخ هذا مثال للمنطق لا للمنطق لان موضوع الحكمة [illegible] كلامه سلمه لو كان
لو كان مثالا للمنطق توجه ان الامر الاعتباري الذي سبق الاشارة اليه لم الحكمة العملية يبحث
عنه موضوعه والا لكان الامر الغير الاعتباري الذي يبحث عنه الحكمة النظرية ايضا محمولة
بمقتضى التقابل بين القسمين فلا يصح تعليل كون المنطق في الحكمة النظرية يبحث عن المعقولات
الثانية الغير الاعتبارية لظهور انه موضوعه ولو كان مثالا للمنطق فيلزم ان لا يكون موضوعه
النفس الناطقة على الوجه المقرر وهو خلاف ما ذهب اليه المحققون واجيب بان [illegible]
الاول ولا يلزم عدم صحة تعليل كون المنطق في الحكمة النظرية بما ذكر لان المراد بالمعقول الثاني
ما عدا المعقول الاول فهو يشمل المعقولات الثواني والثوالث وما بعدها وهو يشمل [illegible]
المحمولات فلعله سلمه اراد بالبحث عن المعقول الثاني البحث عنه على وجه المحمولية دون
الموضوعية ولا يلزم [illegible] قوله سلمه اذ ليس يجب ان يكون آه لدفع توهم [illegible] من البحث
عن المعقولات الثانية باعتبار استلزامه كونها موضوعا للمنطق فينافي كون العلم
موضوعه فلا يتعلق بكيفية العمل بل يمكن ان يكون قوله من هذا البحث كلاما مستأنفا

قلت بل قد ظهر بما مر ان لزوم اسقاط الجواب غير مذكور في كلام المحشي ثم حقيقة حصوره مع ان
الكلام الذي انتقد ثم هذا الجواب مشتمل عليه ولا يخفى ان الانصاف ان مراده قدس سره بهو الشيء
النافع ولعله قدس سره اختار ان موضوع الحكمة العملية هو نفس الاعمال وهو مذهب جماعة
وتطبيق كلامه على الشق الاول بما ذكر تعسف بعيد قوله الغاية الطبيعية التي من شان
القاصد ان يقصدها اه اي اللائق به او الواجب عليه ان يقصدها لا المعنى الظاهر قوله
وهو لان القائلون نصوا ان الغاية اه اقول تلخيص هذا الجواب ان العلة الغائية لا يكون
الا للفعل الاختياري كالحركات الارادية لا يكون لما يترتب على الفعل الاختياري من الجواهر
والاعراض فالعلة الغائية في الحقيقة انما يكون لبعض المعلولات لكنه قد ينسب الى بعض اخر
بتبعية تلك المعلولات التي تثبت العلة الغائية لها حقيقة فنسبة العلة الغائية الى العلوم النظرية
من قبيل الثاني ولا محذور فيه انما المحذور كونه علة غائية لنفسها حقيقة لكن الغايات التي يمكن للافعال
الاختيارية حقيقة قد يكون مغاير الاثار المترتبة عليه وقد لا يكون فاذا الشيء ان يجعل
العلم النظري من قبيل الثاني وليس المعتمد ان تلك العبارة منزلة على حذف المضاف وهو لفظ
التحصيل او الوجود وكذا لا يخيم مادة الشبهة لان العلم النظري لا يخ اما ان يكون له غاية غير نفسه
او لا يكون بل يكون غاية نفسه فعلى الاول ترك ذكر غاية لنفسه واخذ غاية تحصيله الشيء لكنه
غاية الركاكة وعلى الثاني يعود المحذور بحذافيره ولزم ان لا يكون له غاية اصلا لا اتحادا ولا تغايرا
كان الجواب هو هذا بان يقال لم يورد بقول العبارة انه غاية لنفسه بل انه لا غاية له اصلا وانما
المراد انه غاية لتحصيله اذ بقي مراده بكونه غاية لنفسه عدم احتياجه الى غاية اخرى كما قالوا
في قيام الشيء بذاته ووجوب الشيء بذاته وامثاله على ما مر فبناء الكلام على ان معنى كون
الشيء غاية لاشياء العلوم النظرية كونه علة لتحصيله والفعل الاختياري المتعلق به لكنه كثير

وقد لا يكون

او الوجود

انما يكون مغاير المتعلق الفعل الاختياري المعتمد التنبيه على عدم المغايرة في العلوم النظرية
فصار الحاصل ان المعنى الشايع لهذا الكلام والمفهوم المتبادر منه في الاستعمال صحيح ولا
لا غبار عليه حتى يحتاج الى التكلف الذي ارتكبه قدس سره وبهذا التقرير ظهر ابتناء الكلام على
عدم كون الغاية غاية الا للفعل فقط دون الممكن مطلقا كما ذكره نفعه واندفع ما قيل ان
العلية والمعلولية متضايفان والمعلول ليس هو الفعل والتاثير بل الاثر فعلية الشيء لنفسه
لم يندفع بذلك الجواب بل لا يصح ذلك لما عرفت ان العلة الغائية علة للاثر الذي هو المعلول
وهو حصول نفس العلم لا للفعل وهو التاثير والتحصيل انما ذلك في الغاية بمعنى الفائدة المترتبة
فلذلك تعرض له قدس سره وذلك لما عرفت ان المراد بالتحصيل ليس هو التاثير بل المراد به الاثر وقال
الاختياري الصادر عن الفاعل بمعنى الحاصل بالمصدر ثم الفرق الذي يظهر من كلامه من ان
الفاعل والمرة بالنسبة الى الفعل بمعنى التاثير وان العلة الغائية ابطل وما ذكره ان الغاية
للشيء وفائدته علة غائية له باعتبار قوله ثم الغاية قد يكون نفس اه لا يمكن ان يكون
كل ممكن له غاية وكما يلزم منه ترتب الامور الغير المتناهية في الخارج دفعة وكذا ليس لكل
غاية يكون هي نفس الفاعل ولا يكون هي من الممكنات حتى ينقل الكلام اليه ودفع التسلسل
المتوهم بمثل هذا وما اشتهر من ان الغاية بحسب الخارج مانقل في الشفاء ثم لما بين توجه
على الجواب الذي اختاره قدس سره اما ذكره ولزم صحة ترتب التقدم بحسب الوجود ولكن
الترتب بحسب الذي يع لم يصح ولا ينفع مانقل من الشفاء لان العلوم النظرية من الغايات
المتكونة النجاة في الجواب الزام فرع لزوم الترتب في الغايات المتكونة وقوله فعلى
هذا معناه اما انه على تقدير التخصيص بالغايات المتكونة ينبغي لما انفتح باب التخصيص
والتبعيض في لزوم الترتب امكن التخصيص ببعض الغايات المتكونة ايضا فيكون

كلاما ظاهر في التجويز لكن لا بد من قوله لا بد لم يبق الا التكلف واما انه على تقدير هذا القول اي القول بان غاية العلوم النظرية انفسها وهو الاظهر ثم استدل على عدم لزوم ثبات الغايات لا بد لن ينتهي الى غاية اخيرة دفعا للتسلسل وظاهر ما في كلامه يقيمه اثر اعترض على هذا الاستدلال بوجهين الاول بطريق المنع وحاصله انا لا نم استلزام الدليل مطلقا لم لا يجوز لن يكون الانتهاء الى الواجب الذي هو الغاية الاخيرة على ما هو المشهور والثاني لن المط من هذا الدليل هو تصحيح انتهاء سلسلة الغايات الى الواجب تعالى العلوم النظرية وهو يكفي لوجوب انتهاء سلسلة الغايات الى الواجب تعالى كما حقق في موضعه فلا يكون هي غاية اخيرة ولا شي من الممكنات اشار الى الاول بقوله لن الغاية الاخيرة للكل هو ذات الواجب تعالى والى الثاني بقوله ولن سلسلة العلل ايضا الى اخر ما ذكره ويمكن لن يكون وجها واحدا ومحصله الاستدلال على بطلان كون غاية العلوم انفسها وكونها غاية اخيرة سواء كان فلتفرض ترتب الغايات المتكثرة اولم تتحقق وقوله والحق لن مرادهم اشارة الى توجيه اصل الكلام بان مرادهم من جعله غاية لنفسه سلب حقيقة الغاية لكن لما لم يصح ذلك على الملائمة قيده تارة بالغاية المترتبة وتارة بالغاية بالنسبة الى المحصل والتفصيل الذي ذكره للتقييد الثاني ولا يمكن لن يكون هذا توجيها لكلامه لانه جعل معنى الكلام اثبات الغاية ولهذا لزم عليه تقدم الشي على نفسه واحتاج في دفعه الى التمسك بالوجودين وهذا التوجيه بالسلب فمعنى كلامه لن الحق في التوجيه ما ذكرنا لما ذكره ... الا لن يقال الغاية المتكونة على قسمين قسم يلزمه التقدم في الذهن والتاخر في الوجود وقسم لا يلزمه الا التقدم في الذهن دون التاخر في الوجود ومعنى التوجيهين المذكورين في كلامه هو انهم اثبتوا غاية العلم الحاصل النظري لنفسه بالمعنى الاعم المقابل للقسمين

ومرادهم بذلك ليس نفي الغاية بل مطلقا بل الحصر الغاية بالنسبة الى المحصل في نفسه وبيان العجز او حصر الغاية المطلقة في نفسه وبيان العجز الخاص اي الامور المترتبة فالحصر على الاول حقيقي والغاية بمعنى ... على الثاني اضافي والغاية مطلقة فالكلام مشتمل على النفي والاثبات معا وهو مضمون الحصر المستفاد من كلام القوم ومعنى قوله ليس لها غاية يترتب عليها الا الامر المترتب عليه ليس غاية لها وكذا معنى قوله ليس لها غاية بالنسبة الى محصلها انه ليس لها غاية مغايرة بالنسبة الى محصلها فكلامه لا يصح تقييره الى السلبي من الحصر المستفاد من كلامهم والسؤال الذي ذكره سره ناش من الجزء او رد على ما ذكره بعضهم من ان الكل ممكن فرحيث انه ... في المصادر التي ليس لها غاية اخر ان تلك المصادر ربما كانت طبيعية شاعرة فكيف يكون له غاية والغاية انما هي في الفاعل المختار واجيب بان المراد بتسمية فاعلا فاعلا بالاختيار على ما قيل من ان لفظ الفعل يشعر باختيار فاعله ولا يتم الا فاعلا بالتشريد اذ لولا هو مع الارادة لضاع هذا التقييد لان شيوع المصدر هو الفاعل المطلق فقد الا لتقييد يشعر بتخصيص فيه ولا يخفى هذا المقام الا الاختيار وقد زيد في بعض النسخ هذه الحواشي في الاجابات ايضا ويتجه عليه انه على هذا لا يصح الكلية المدعاة في المقام اذ ليس كل ما يكن له غاية كذا بالنسبة الى تلك المصادر الخاصة بل بعضها له معاد وغرض وهو بعيد جدا بلا غاية اصلا والجواب بوجهين الاول انه من صنيع الكلية بتقدير ما الصدور عن المختار بقرينة المحمول كما في قولك لم كل حيوان يذبح بالسكين انه معناه كل حيوان يذبح يذبح بالسكين وكما قيل في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ان معناه وما من دابة في الارض الا على الله رزقها انه معناه وما من دابة يتصف بالرزق الا على الله رزقها الثاني لن الطبايع النوعية انما هي لم تسعر في الجملة واو ذلك في

ولهذا اثبت الحكماء لا في الغايات وقد مال اليه بعض المتأخرين وصرح به المحقق الطوسي
في شرح الاشارات ايضا قدس سره كما اذا انقلبت على المخصوص صار احول الطلاق [illegible]
بالتشبيه في العلم يدل على ان المراد بالمعلوم كان العلم انما يكون للمعلوم في الادراك دون
اليقين انه لم يحصل بنفسه بل بصورته فما لم يحصل العلم فيه فقوله فاذا وكذا العلم على غير
العلم الاول من قبيل الانعدام او يجعل في النحو ويكون لمعنى التحقيق الخ وفي قوله
فهو باعتبار الوجود والخ تنبيه على ان العلم هو الموجود والوجود باعتبار العلية لا
انه نفس العلة فما سبق الى الخ في كلامه قدس سره من ان الوجود الذهني عليه ليس الوجود الخارجي
مسامحة وتجوز اي كما ان المحققين منهم يحملون الوحدة والعدد امرا اعتباريا
اي يكون كل من العدد والوحدة امرا اعتباريا لوجب الساقط المذكور واما الايراد
فظاهر واما الثاني فلان العدد منها فهو يوجب كون العدد اعتباريا وانت خبير
ح لا يتوجه ان توقف الكيف يصدق عليه لا باعتبار العرض فيه والمفروض ان العلم لا يصدق
عليه العرض نعم لو اورد هذا الجواب على طريقة القدماء يتوجه ان توقف الكيف يصدق
على العلم اذ يصدق انه عرض لا يقتضي القسمة لذاته ولا النسبة لك ان لا ينتقض
عليه معلوماتها فلا منع لتشبيه [illegible] عرض صدق توقف الكيف عليه والجواب عنه بوجهين
الاول ان المعتبر في توقف الكيف هو العرض باعتبار الوجود الخارجي فلا يصدق
توقف الكيف على العلم والثاني في الجواب عن اطلاق الكيف عليه ارتكاب التشبيه والمسامحة
والثالث ان المقولات المتباينة هي المقولات المندرجة تحت العرض باعتبار الوجود الخارجي
فكون الصورة الذهنية كيفا حقيقة ولا يلزم منه ان لا يكون جوهرا او من مقولة اخرى
هكذا ذكره المحشي في الحواشي القديمة على التجريد وانت خبير بانه لا يكفي هذا في دفع الايراد

بل يجب ان يرتكب التشبيه المقولة هو الكيف باعتبار الوجود الخارجي والكيف باعتبار الوجود
الذهني خارج عن ان يكون مقولة وينبغي ح ارتكاب ان مفهوم الكيف عرض مشترك بين الامرين
في الكيف الذهني والخارجي والا لم يكن الكيف الخارجي جنسا عاليا والجنس العالي هو فرد
الكيف لا يقتضيه اما قلنا ان الواجب ان يكون المقولة هو الكيف الخارجي لا الاعم لما سبق من
الدليل على ان اساس المقولات ما هو مقولة حقيقة مع قطع النظر عن كونه خارجيا وذهنيا
مع بعض على تقدير تمامه نعم لا يحتاج في التوفيق بين صدق التوقف على العلم وبين الحكم
بتباين المقولات الى هذا بل يكفي التأويل المنقول هذا وقد يقال في صدق توقف الكيف
على الصورة العلمية نظر لان ما هو من الاعراض النسبية يقتضي النسبة لذاته وكذا الكم يقتضي
القسمة لذاته ولا ينفك عنه ذهنا وخارجا واما صور الجواهر فهو ايضا يقتضي القسمة
الفعلية لذاته لو كان بسيطا ولو كان صورة فللقسمة الكلية والجواهر المجردة لا تحقق
لها صورة عليه وتصورها بالمفهومات الاعتبارية خارجة عن المقسم لا باعتبار الوجود
الخارجي فيه وفيه نظر لان العلم بخصوصية العوارض الذهنية التي لا يدخل في المعلوم
فلا يلزم من اقتضاء المعلوم لذاته شيئا اقتضاء العلم له بل من البين انه لا يقتضيه لظهور ان
كون الصورة محفوفة بالعوارض لا مدخل له في كونه منتسبا لشيء او مقتضيا للقسمة
لكن يرد ان معنى كون الكم مثلا مقتضيا للقسمة لذاته كون ماهيته مقتضية له وكذا حال
الاعراض النسبية بالنسبة وظاهر ان العوارض الذهنية من المشخصات لا ما يدخل في ماهية العلم
الا ان يقال مدخولها هو كالفصول في العلم على ما هو رأي بعضهم ولا يمكن الاقتضاء الا اقتضاء
ذاتيا بل يتوهم ان انواع الكم يقتضي لذواتها القسمة لا لامر مشترك وكذا الاعراض
النسبية بالقياس الى النسبة وايضا يتوجه ان اقتضاء القسمة الفعلية في صورة الهيولي

ثم كيف والقسمة الفعلية من العوارض الخارجية واتصافها بها في الذهن غير معقول واما
كون الامور الاعتبارية خارجة عن المقسم فمما لا نعم لو اذ الكلام على طريقة القدماء القائلين
بدخول الامور الاعتبارية في العرض بقي ههنا شيء وهو انه على تقدير تحقق العرض المأخوذ
في تعريف الكيف مما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي كما في الوجه الاول من الجواب يلزم
ان لا يكون صورة الكيف الموجود في الذهن كيفا وهو خلف لما في بعض الحواشي الجديدة
او لا ينعكس التعريف ويمكن دفعه بانه لو يحصل تعريف الكيف انه الذي اذا وجدت
في الخارج كان في موضوع ولم يقتض القسمة واللانسبة لا انه العرض الخارجي بالفعل
اي في الوجود الذي هو فيه والحاصل انه لا يشترط في الكيف ان يكون عرضا خارجيا في اي
ظرف يسمى بالكيف بل الواجب ان يكون اذا وجد في الخارج كان عرضا خارجيا موصوفا
بالصفات المذكورة لا يقال يصدق على الكيف الموجود في الذهن انه عرض خارجي بمعنى
انه موجود في الخارج فلا حاجة الى هذا التكلف لانا نقول لو اكتفي بمجرد هذا لزم
صدق تعريف الكيف على سائر الاعراض الموجودة في الذهن ايضا بانه اذ لو صدق
العرض الموجود في الخارج على الكيف الموجود في الذهن وقد اتصف في الذهن بعدم
اقتضاء القسمة والنسبة على ما هو المفروض فقد صدق تعريف الكيف عليه لكنه مشترك
بينه وبين سائر الاعراض اذ الصفات المذكورة متحققة في حيث انه لذهن على ما هو المفروض
انه العرض الخارجي صادق عليه كما هو صادق على الكيف سواء بسواء واما اذا اعتبر
في التعريف ما يكون على تقدير وجوده في الخارج عرضا موصوفا بالصفات المذكورة
فالواجب اتصافه بالصفات المذكورة في الخارج ولم يتحقق ذلك في سائر الاعراض
فتامل الى الوجود عرض كالف سائر الاعراض في ان اه هذا الكلام يدل على ان

فاعلم الفرعية وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهو ليس بكلية بل قد
يكون عين ثبوت المثبت له وهو ما ذهب اليه الحكماء فمن قال باستلزامه اي
لان ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له فلم يصح اتباع الانفكاك الذي هل للغير لا انه
فرع له فان قلت المراد بوجود الماهية هو وجودها في نفسها وقد صرحوا بان الوجود في نفسه
لا بالقيام الى امر اخر وجود الوجود للماهية وجود رابطي اضافي من مقولة النسبة وهو معنى
كان الناقصة والاول مصداق كان التامة فلا يقال ذلك وهو مصرح به ايضا فكيف يصح
قوله وجود الماهية نفس وجود الماهية قلت المراد بوجود الماهية ايضا هو اتصاف الماهية بالوجود
لا نفس وجود الماهية الا انه لما تغاير اللفظان واختلف التعبيران مع الحمل فالمعنى سلب
كونه سببا لوجود المحلول لا اثبات كونه غير وجود الموضوع فصار المعنى انه هو هو
لا يتصور منه لامر اخر خارج عن مفهومه بخلاف سائر الاعراض فانه لا يكون وجودها في غايتها
بل وجودها في نفسها فتامل الشيء وغاية العلوم الالية حصول غيرها اي ينبغي
تقييد الغاية ههنا ايضا بالغاية الطبيعية كما في السابق اذ لا يصح حصر الغاية المطلقة
في الغير لجواز ان يحصلها بعض المحصلين لنفسها لتوهم كونها كالابدانه سره ان
مغايرة لها اي حاجة عنها انما يقيد به ليكون لخصوصية المقدم دخل في التالي فان
خصوصية كون المنطق الية لا مدخل له في ثبوت الغاية المطلقة له ويمكن ان يقال
في هذه العبارة ايماء الى ان المراد من اثبات الغاية العلوم النظرية بان نفسها غاية
لها نفي ثبوت الغاية لها والا لم يكن بثبوت الغاية المطلقة من خصوصيات العلم الالي كما
هو مقتضى العبارة فتامل سره اذ لو ذكر فيه يحتج برهن عليه كما برهن على
احتياج اه لا يخفى ان الاستدلال على الذكر وعدمه مما لا معنى له لان العلم بالذكر انما يحصل

من طريق الحد لا من طريق الاستدلال وايضا ذكر التصديق بالغاية في مرتبة ذكر البرهان
عليه من حيث المعرفة والجهالة فلا وجه للاستدلال باحدهما على الآخر ولتوجيه كلامه قدس سره
لزم اراده من الذكر هو الذكر الضمني بايراد بعض لوازمه وذكر الملزوم في قوة
ذكر البرهان عليه فلا نفي ذكر البرهان عليه نفي ذكره الضمني ايضا وليس الذكر الضمني
من باب الصريح في عدم احتياجه الى الاستدلال نفيا واثباتا ويمكن ان يراد بالذكر
ذكره من حيث انه مقصود ومطلوب وعدم ذكر البرهان عليه دليل على عدم كونه مقصودا
او مطلوبا والشارح رحمه الله بعد ما توجه امور مقصودة ومطلوبة كانت مطروحة للمصنف فلا
وجه لحمل التصور المذكور في كلامه على التصديق الغير المطلوب ثم الظاهر من كلامه
قدس سره انه حمل التصور المذكور في كلام الشارح على التصديق وهاهنا لم يمكن تعلق التصديق
بالغاية التي هي مفهوم مفرد بعينه حتى يصح الحمل فالمقصود هو التصديق بترتب الغاية لا
تصورها الساذج ولا المركب منهما اذ الكلام في الامور المعدودة في المقدمة لا كل
امر يتوقف عليه الشروع او الفعل الاختياري يتوقف على اشياء كثيرة واسبابا عادية
وقدمائهم على مذهبهم لا يعد كل منها المقدمة وليس تصور الغاية معدودة من مقدمات
الشروع فما ذكره قدس سره سابقا   قدس سره نفس العلم بكونه مترتبا عليه لا يكفي
الاحتياج الى الشيء من حيث الغاية اخص من ترتب الغاية عليه اذ ليس كل ما ترتب
على الشيء يحتاج الى ذلك الشيء ما ترتب عليه لجواز ان يحصل المترتب بشيء او يستغني
به عن الشيء الاول فما ذكره من باب كون العام في ضمن الخاص ولا يتوجه عليه لزوم
التصديق بالغاية الحاجة الى الغرض النعمة المذكورة مسبوق بالتصديق بترتب
النعمة عليه فالغرض نفس اللاحق للسابق وذلك لان التقدم يقتضي كون المتقدم بالكسر

لاخفاء

لاخفاء والمتقدم بالفتح سابقا وتحصيل المقصود بذلك اذ لما تقدم التصديق بالحاجة
التصديق بترتب الغاية المعينة وجب ان يدل البرهان الدال على الاول على الثاني
ولو بالحرارة فلم يحتج الى برهان عليحدة ولا حاجة في دفعه الى ما ارتكب بعضهم من التكلفات
الواهية   قدس سره لانها مطلب مطلب اي الظاهر الظاهر ههنا فتح الميم بمعنى المطلوب
على ان يكون مصدرا بمعنى او اسم مكان لا بكسر اسم المراد الظاهر على هذا التقدير ان يكون المتقدم
لها المعرفة المطلوبة وفيه ما ستعرف ثم التقدم بين هذه المطالب انما باعتبار الطلب او معرفته
المطلوب وهو ووجه الاول ان الطلب يستدعي حصول معرفة بالمطلوب سابقا باعتبار يجمع الطلب
المعرفة الكافية في الطلب يكفي في التصديق بالوجود في طلبه فلا وجه لان يتقدم طلب الاول على
طلب الثاني نعم لا يرد ان المطلوب الذي هو التصور بوجه ما ربما كان حاصلا فلا حاجة الى طلبه فلا يتقدم
على مطلب هل البسيطة لان المراد من التقدم هو التقدم ما لم يحصل بخلاف ما اورد ثانيا
لانه يلزم عدم الحاجة الى الطلب ما اصلا في بعض المواد التي حصل المطلوب فيه ثم المراد بتقديم
مطلب ما على مطلب هل هو تقدم نوع المعرفة المطلوبة به لا خصوص المعرفة الحاصلة بالطلب
لانه في حكم الطلب في وجوب سبق معرفة كافية في التصديق عليه هذا ثم اعلم ان الظاهر من
كلامه قدس سره في هذا الكتاب موافقا لما ذكره في حاشية المطول ان ما الشارحة سؤال
عن كونه مفهوم الاسم وما الحقيقية سؤال عن كنه الحقيقة الموجودة وقد اعترض عليه
بان المطلوب بما الشارحة لو كان منحصرا في الكنه لم يكن الحكم بتوقف مطلب هل البسيط
عليه وجه اذ ربما كان التصور الكافي في التصديق هو التصور بالوجه والوجه وانت
خبير بانه على تقدير تعميم المطلوب بما الشارحة ايضا يتوجه عدم تقدم المعرفة الحاصلة بالطلب
على التصديق لوجوب كونه مسبوقا بتصور غير حاصل بالطلب وهو كاف ودفعه بما ذكرنا

البسيط

ولو المراد تقدم نوع المعرفة المطلوبة بما شرك كما لا يخفى على المتامل وقد يقال مطلب هل البسيطة
هو التصديق بوجود الشيء المتصور بالكنه فيكون مسبوقا بما التصورية بالكنه ويرد عليه ان التصديق
عندهم منحصر في قسمين بسيط ومركب والاول مطلب هل البسيطة والثاني مطلب هل المركبة
فلو اعتبر في مطلب هل البسيطة تصور الموضوع بل في المركبة ايضا بناء على حكمهم بتقدم مطلب
ما على جميع المطالب اختل الانحصار وقد يورد انه يلزم على هذا ان لا يحتاج الى ما الحقيقية من يمكن
ان يسأل بما الشارحة ثم بهل البسيطة ويستغني بما الحقيقية بعد هل البسيطة فاين ... بها
وايضا يمكن الترتيب بين ما الحقيقية وهل المركبة ضرورة ان لا مطلب هل البسيطة مع ما الشارحة متقدمان
على هل المركبة ضرورة وهما بعينه مطلب ما الحقيقية ثم بان تقدم هل البسيطة على ما الحقيقية يحتاج
الى زيادة تكلف لان مطلب ما الحقيقية يحصل بحصول تصور الكنه مع العلم بالوجود وذلك يمكن بان
يتصور الشيء بوجه ما ويصدق بوجوده ثم يسأل عن كنهه الموجود وتحصيل مطلب ما الحقيقية
بدون حصول مطلب هل البسيطة الا ان يخص مطلب ما الحقيقية بالتصور بكنه المسبوقة
بالتصديق بالوجود المسبوق بتصور كنه الاسم وفيه تعسف اخر لا يخفى بحث اما اولا فلان المعنى
الموضوع له كثيرا ما يكون وجها للحقيقة الخارجية عرضيا فتحصيل تصور كنه الاسم ويصدق
بوجوده ولا يستغني عن السؤال عن الحقيقة الخارجية لا لتحصيل الاحتياج اليه كليا لانا نقول
القوم ايضا صرحوا بعدم الاحتياج اليه كليا حيث قالوا بان الحدود الاسمية الموضوعة
في اول التعاليم للاشياء التي يبرهن على وجودها تنقلب بعد البرهان عليها حدودا
حقيقية نقله المحقق التفتازاني في شرح التلخيص عن الشيخ وقال قدس سره في حواشيه عليه اما
اذا كان الواضع تصور حقيقة شيء ووضع الاسم بازائها واما اذا تصورها ببعض اعتباراتها
ووضع الاسم بازائه فان الحد بحسب الاسم ينقلب بحسب الحقيقة انتهى وهو صريح فيما ذكرنا

واما ثانيا

الكنه

واما ثانيا فلان هذا الوجه لكان دليلا برأسه على عدم انحصار مطلب ما الشارحة في تصور
بدون احتياج الى التمسك بان القوم صرحوا بتوقف التصديق بالوجود عليه ح انه لو
اعتبر في ما الشارحة تصور الكنه الحقيقي بعد التصديق بوجوده لا السؤال بما الحقيقية
اصلا وذلك ينافي مع حكمهم بتوقف مطلب هل عليه وعدمه فالجواب بهذا من الاعراض عن
التمسك بحكمهم الموقوف لحمل الكلام مشتملا على الاستدراك اذ ضم الدليل المستقل الى غير
المستقل وجعلهما دليلا واحدا لغو مستدرك واما ثالثا فلان كون الترتيب بين ما
الحقيقية وهل المركبة ضروريا غير لازم فان ذلك انما يلزم لو جعلنا يكون مطلب ما الشارحة عين
مطلب ما الحقيقية في جميع الموارد وعدم المغايرة بينهما اصلا وتقدم مطلب هل البسيطة
على مطلب هل المركبة وقد عرفت بطلان الاول وستعرف ما في الثاني واما رابعا فلان التعسف
لا ضير فيه بعد تمام الدليل عليه بل هو نظيره التخصيص الاول والدليل هو نصوص القوم بان
السؤال بما انما يكون عن الذاتي فتامل الخ لو كان الفرق بين مطلب ما الشارحة
والاول لعله زعم ان مراده قدس سره من تصور الشيء باعتبار مفهومه تصور كنهه مطلقا اعم
من ان يكون كنه حقيقته الواقعية كما يسأل من يدعي وجود الهيولى عن كنهه الموجود
في الواقع لا عمن يدعي لفظ الهيولى ومسماه او كنه مفهوم الاسم كما يسأل منكر لفظ
الهيولى عمن يتصدى لاثباته وليس كذلك بل مراده بتصور مفهوم اللفظ الذي استعمل في ذلك
الشيء على ما يدل عليه اقحام لفظ المفهوم وتشبيهه بان رسم للاسم وهو عين ما سماه تحقيقا الا
ان كلامه يوهم بان السؤال في الحقيقية عن كنه المهية للموجود في مقابلة مفهوم اللفظ
ولا اشتراط فيه العلم بالوجود لان كنه المهية المغايرة لمفهوم اللفظ يمكن السؤال عنه بعد العلم
بالوجود كان يسأل الهيولى بالنظر الى من يدعي وجوده فانه غير السؤال عن مفهوم

اللفظ وكلامه قدس سره صريح في ان العلم بالوجه من السائل شرط في ما الحقيقة وهو الموافق
لكلام القوم ايضا من تقدم مطلب هل البسيطة على مطلب ما الحقيقة وكانهم اسقطوا هذه
المرتبة من السوال من البين لكونه غير لائق وغايتها على وطبعه السائل قبل الاذعان بالوجه
لوجه هو السوال عن مفهوم اللفظ كما في الجنس والنفيسة واما السوال عن الكنه الموجود
في الواقع فضلا عن زعم المسؤول عن فضل الفضل للموجه لم يحمل كلامه على ما يوافق ما هو
في كلامه نعم تعميم هذا الحزم الى ان المعلم باره ان يراد تصور مفهوم اللفظ ومراد الانفكاك سوال
علم وجوده اولا وهو ايضا مما لا يوافق المشهور فان اراد احداث اصطلاح جديد
بان اللايق هو هذا الاصطلاح حيث يستحق مطلب ما علمه ان تمنع بعده عن عبارته كما كلا ما
والاصوب ارتكاب التخصيص في هذا التوجيه الحاصل صحة التعريف اللفظي واستدل عليه
في حواشي التهذيب على كون التعريف اللفظي من المطالب التصورية انهم حكموا بتقدم مطلب ما
الاسمية على مطلب هل البسيطة وعللوه بانه لولا تصور مفهوم اللفظ لم يكن التصديق بوجوده
فان ذلك الكلام انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية انتهى واقول
فيه بحث اما اولا فلان كلامهم ذلك انما يتم لو كان جميع انحاء التصور الكافية في التصديق
داخلة في مطلب ما الاسمية وهو ممنوع ولا يتوقف على امر زايد ايضا وهو ذلك دخول التعريف
اللفظي في مطلب ما انما يلزم لو كان التعريف اللفظي من التصور وهو اول النزاع ولكن دفعه
بان التعريف اللفظي امر يكفي في صحة التصديق ولا يحتاج معه الى امر اخر فلو لا عدم من مطلب
ما لم يتوقف مطلب هل على مطلب والحاصل انه كما يتوقف الحكم بتوقف احد المطلبين على
الاخر على دخول جميع انحاء التصور في المطلب الموقوف عليه كذلك يتوقف على ان كل ما يكفي
في التصديق ويغني عن امر زايد داخل في مطلب ما الاسمية الا انه الكلام لازم ان يتقاربا

فيكفي

فيكفي في اثبات دخول التعريف اللفظي في مطلب ما كونه من مصححات التصديق وكافيا فيه
ولا يحتاج حينئذ الى اثبات كونه مطلبا تصوريا حتى يكون مصادرة وفيه ايضا تامل لان كونه مصححا للتصديق
يكفي في اثبات كونه تصورا لا يحتاج الى توسط اثبات كونه من مطلب ما فلا فايدة في تطويل
المسافة على ان ذلك لا يستلزم كونه من مطلب بل انما يستلزم كونه مشتملا على ما هو من مطلب ما ومعا
معه فليتامل واما ثانيا فلان التعريف اللفظي مسبوق بتصور المعرف لا تعريف لفظ البشر بالمعنى
من احضار صورة حاصلة وتميزها عما اقترن به فلولم يدخل التعريف اللفظي في التصور
وحصل التصديق به لم يبطل توقف مطلب هل على مطلب ما الا انه يتوقف لو اسطة ودعوى
كون التوقف المعتبر بين المطلبين هو التوقف بلا واسطة ممنوعة ثم الحق ان التعريف اللفظي نوع
امرين وضع لهما الاول هو التصديق بان اللفظ الفلاني موضوع لذلك المعنى الثاني احضار المعنى
بالبال وقد يتخلف الثاني مع تحقق الاول بدون العكس بيانه ان المعنى كثيرا ما يكون خطرا
بالبال متميزا عما عداه فيمنع اليه ويطلب لفظ ويراد به ذلك المعنى المخطر ببال السامع
مع عدم علمه بالوضع فيحتاج الى التعريف اللفظي وعنده يحصل الجزء التصديقي و لا
يحصل الاحضار لحصوله سابقا واما اذا كان التصديق حاصلا فلا يمكن الاحضار بعد سماع
اللفظ حتى يحتاج الى التعريف اللفظي اذا تمهد هذا فنقول المقامات متفاوتة ففي
بعضها يكون مقصود المعرف هو التصديق وفي بعضها هو الاحضار اما الاول فكما في تفسير
المفرد واما الثاني فكما اذا القى الحكم الى السامع وكان المهم له تصديق السامع بالحكم فاتفق
انه لم يفهم السامع معنى موضوع القضية مفرده وبين البين ان المعتبر في هذا المقام هو الا
احضار موضوع الحكم بالبال ليتمكن السامع من التصديق وكما ان الاول يعتقد في
المباحث اللغوية يعتقد في المطالب العقلية ايضا في تفهيم الاصطلاحات الا انه لما دخل

فيه للمشاغبة اذ لا مادة هناك لا صورة وكذا لو كان المعرف الاخطار ان يتحقق في المحاورات
الوهمية والمناظرات العلمية للاذعان للمشاغبة فالترجيح هناك يجعله من المطالب التصورية
كما نقله بعض المحصلين ثم يمكن ترجيح نظره الشريف من حيث لزوم التصديق للازم انه لا شك
فيه بخلاف الاخطار الذي ذكره ولما نقل عنهم انهم صرحوا باخطار التعريف فيما بين الحقيقي
واللفظي فاما ان يكون التعريف بالمعنى اللغوي او بمعنى التصوير بالمعنى الاخص فان كان
الاول لم يحصر فيهما اذ لا يكون المعرف منه نفس الاخطار جزوا داخلا في الاقسام مع دخوله
في المقسم وان كان بمعنى التصوير لم يكن ما قصد به التصديق من اقسامه فيتوقف على ان يكون
التعبير بمطلق التعريف البيانين باب تقسيم المشترك المعنوي وعلى ان يكون الثاني بانه
من المطالب التصديقية احوج ما يكون المعرف فيه اخطار المعنى المالوف التعريف اللفظي
فكلاهما ممنوعان ومع ذلك يدل على انا لا نسلم ان المقسم منحصر في الامرين بل المقسم تعريف
مجهول بمجهول بمعلوم والمطلوب فيه تفهيم واخطار معناه بالبال ليس من هذا القبيل اذ هو في
الحقيقة احضار معلوم بلفظ مماثل انتهى واما يطلب به التصديق بان اللفظ
اذا اتى من الصبي الى النفس يحصل تفهيم اللفظ الذي هو الموضوع بكسر [illegible] وان
يعلم وضع الموضوع بالفتح فلما كان المقصود الاولي هو التصور لم يكن يجعله مع اللفظ
الاول وجهان بعد حصول الاول بطلب الوسيلة فظهر ان التصديق مقصود واصلي لا له وسيلة
التصور والصواب ان يقال اذا القى حكم على ال مع كقولنا الخلاء محال فلم يفهم معنى الخلاء
تعلق القصد بتصور معنى الخلاء من حيث انه معناه اي علم بانه معناه حتى يفهم الحكم الاول من
حيث انه اول ثم قد يعرض المتكلم في تفهيم الحكم بالعبارات الاولى لتغيير تفهيم الالفاظ التي
هي اطرافه ويعدل على عبارة اخرى عن الحكم فلا يكون المقصود به تغيير العبارة الاولى و

بسر

ليس من التعريف اللفظي شيء في توجيه كونه من المطالب التصورية وجهان الاول
ان المطلوب به تصور معنى اللفظ السابق من حيث انه معناه ومفهومه وهو مختار السيد السند رد او
عليه او لا ان المقصود وانما هو تصور نفس المعنى اذ المطلوب تحصيل التصديق بكون اللفظ
موضوعا لهذا المعنى وهو لا يتوقف على التصور بعنوان انه معنى هذا اللفظ ومساواته ثبت ذا
جزما بحصول المطلوب بالتصديق ربما راد عليهم نفي الوصف مراد لعدم حصول التصديق
وهو متفق عليه بين الفريقين والحكم به الوجدان في جميع ما يقصد به التعريف اللفظي نعم
يمكن ان يكون ادراك بقاء على التصديق او مقارنا فلا يتوجه ان عدم كونه موقوفا
عليه التصديق لا ينافي كونه مطلوبا في التصور والتعريف اللفظي وثانيا انه هذا الوجه
يرد حاصل [illegible] التعريف فهو ما يحصل بالتعريف اللفظي فلا وجه لكونه تعريفا لفظيا اذ
مناط الفرق والتحرير بين التعريف اللفظي والحقيقي هو ان الثاني لتحصيل الصورة بخلاف
الاول فعلى هذا يكون التعريفات اللفظية كلها تعريفات حقيقية بالوجه الاعم ان كان
اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر او الاخص ان لم يكن والثاني ان المطلوب مع
تصور معنى هذا اللفظ الموضوع منهما بعنوان انه معنى هذا اللفظ ثم بعد التعريف الصورة
بوجه مخصوص مستفاد من التعريف فالتعريف المبهم اللفظي ما له الا تصور المبهم بعنوان
مخصوص كما تصور معنى لفظ الاسد اي هذا المفهوم المبهم بعنوان الحيوان المفترس
المعهود ولا يخفى ان الوجدان الحاكم بان في التعريف اللفظي لا يكون المعنى المخصوص الا
بملاحظة شيء ووجها له سيما للمفهوم العام الذي هو معنى اللفظ ومساواه بل لا يلاحظ
المعنى العام المبهم اصلا ولا يلتفت اليه سر وكذا التصديق ينقسم على التصديق
بوجود الشيء او يقال ان يخص التصديق بالتصديق المسبوق بتصور مخصوص يحكم للمفهوم

الذي هو اثر التصور لنوع اختصاص بذلک الشي و ظ لان التصديق لوجود شي ما وان لا يکون
مطلوبا وايضا من المعلوم ان التصور لوجه عام ليس من مطلب ما الشارحه مع انه يکفي التصديق
بالوجود في الجمله فلا يرد ان طلب التصور سابق على التصور المط وهو يکفي للتصديق بالوجود
اي التصور اللازم له الصادر اياه يکفي للتصديق بهذا المحقق ما قيل وفيه بحث اما اولا فلان
التخصيص على هذا الوجه ينافي ما نقله سره في حواشي التجريد عن الشيخ من ان الهليه البسيط
للوجود بديهي واوله بان المراد ان الهليه البسيطه الخ ما بديهي فالتصديق بوجود شي ما يکون من
المطالب اصطلاحا واما ثانيا فلانه على هذا يحمل انحصار التصديق في المرکبه والبسيطه اي الجواز
ان يتصور شي لوجه عام ويصدق بوجوده وباحواله قلت المقصود انحصار التصديق
المفيد المعتد به ولا فايده في التصديق بوجود شي ما فلا باس بخروجه قلت على تقدير تسليم
ان المقصود انحصار التصديق المعتد لا المط نقول لما حکم بتقدم مطلب ما على جميع المطالب
کان التصور على الوجه المخصوص معتبرا في الهليه المرکبه ايضا ويصح التصديق بان شيا
ما واجب الوجود بالذات وهو اعلى من جميع المطالب واهمها وشيا ما قديم وشيا
ما دايم مع انه لم يکن معينا ما کتبه فيه ولا ريب اما ثالثا فلانه يتوهم انه لم يتقدم مطلب هل
على مطلب ما الحقيقيه لا بتم ما اباره الکتاب بکلف ثم اذ قد امکن ان يتصور شي بعنوان
عام ويصدق بوجوده ثم يسال عن حقيقته فيحتاج الى التخصيص بان يتصور الشي المصدق
بوجوده بعد تصوره بوجه مخصوص اما رابعا فلان ذلک عرفت توجيه کلامهم بحيث
لا يحتاج الى ارتکاب هذا التخصيص جليت ما ای نعم يعلم مما ذکر ان الکلام
ما ذکره سره ان التخصيص المذکور في المطلبين حق کما هو مذهبه سره الا ان الشارح
اراد بالمطلب الحقيقيه هيهنا على سبيل التنزل ما هو اعم من الوجه الکنه توجيه عليه

منع التخصيص بالکنه کما علم مما سبق ای ولا شک انه يعلم من بيان المص ان الاحتياج العلم الا
في الکلمات التصوريه التي هي النظريات من التصورات والتصديقات اليقينيه الى المنطق
لان المنطق يعصم عن وقوع الغلط في کل منها ايضا والمقصود منه دفع توهم ان التخصيص
يجعل کلام الشارح غير مطابق للواقع لان المط لما بين احتياج الکسب اليقيني التصوري والتصديقي
الى المنطق لا في خصوص هذه الامور والاحتياج في المطلق لا يستلزم الاحتياج في المقيد
ان الاحتياج الى شي من افراد المطلق لا يستلزم الاحتياج الى فرد خاص ای لما يقرر سوال
ان في هذا الاستدلال دورا اقول لا دور لانه يتوقف الهليه المرکبه على البسيطه اذ
ثبوت شي لشي يتوقف على ثبوت المثبت له اعني قاعده الفرعيه فظ انه لا يستلزم
الدور اذ غايته کون الهليه المرکبه معلوله للهليه البسيطه والاستدلال بالمعلول على العله
غير عزيز کالاستدلال بالممکن على الواجب او ان اراد ان العلم بالهليه المرکبه يتوقف على
العلم بالهليه البسيطه يعني ان اثبات شي لشي يتوقف على اثبات المثبت له فمع انه لا
يلايم ما سياتي من قوله والعلم ان تاخر الهليه المرکبه عن الهليه البسيطه ان ظاهر الفساد
کيف والاستدلال المشهور في اثبات الوجود الذهني اعني الاستدلال بالقضايا
الصادقه المعدومه الموضوع التي يحکم بانها معقولات مبنيه على وجود الموضوع في الحکم
استدلال بالهليه المرکبه على الهليه البسيطه ولولا انتفاء هذا التوقف لم يصح هذا الاستدلال
وايضا لم يکن لجماعه من العقلاء کبعض المتکلمين النافين للوجود الذهني التصديق
بتلک الصور القضايا مع نفي الوجود الذهني بل الوجود الخارجي مطلقا والقول بتوقفه
عليه بعد اثبات الوجود الذهني وعدمه فيه لا يکفي ما فيه لان الدور انما يلزم بالتوقف من
الطرفين وههنا وان حصل التوقف من طرف بالاحتياج على اثبات وجود

المنطق الالة اثبات وجود المنطق لا يتوقف على اثبات الاحتياج كما هو ذكره قدس سره لانا نقول
اثبات وجود المنطق وان لم يتوقف على اثبات الحاجة الا انه هو الدعوى بعقد اثباته ببيان
الحاجة متوقف الدليل على الاول بهو النفي والمشهور بالمعادل والطلاق الدور عليه
شايع وهذا المعنى هو المراد ههنا وقد اورد على هذا الدليل ايضا لم الموقوف عليه الثابت
لا يجب ان يكون ثابتا اذا اعدام الموانع والامور الاعتبارية التي يكون شرايط للموجود
الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج والمقصود وجود المنطق في الخارج ودفع
بان تقرر الدليل هكذا الكمالات المكتسبة بالمنطق حصولها متوقف على وجود المنطق وتلك
ان تلك الكمالات حاصلة لنا فلا بد من ثبوت ما يتوقف تلك الكمالات على ثبوته فردد بان
من تقرر الايراد ثم لا يخفى انه يجري لم التحقيق لان المنطق لا يتوقف عليه حصول تلك الكمالات
بل انما هو لاجل ان يكون الذهن اصول من الخطاء في اكتسابه فلا يتم هذا الدليل الا مبنيا على
التوقف الحقيقي وانما لم يتعرض قدس سره لهذين الايرادين لاشتراكهما مع الايراد الذي ذكره
في الدفع المنقول عن الشارح مع ان الوجه اثباته ما لم يتعقل الشارح كما ستطلع على ذلك
مفصلا قوله بل الوجه ان يقال كونه محتاجا اليه آه اقول مدار الدليل على ان
الكمالات الثابتة يتوقف على المنطق وما يتوقف عليه الثابت ثابت فالحكم الكبرى
هو استلزام كون الشيء موقوفا عليه للامر الثابت لثبوت المحتاج فلو منع المجيب التوقف
ولم يمنع الاستلزام لم يختل الدليل كما هو المختار الا ان المجيب الاول منع التوقف
في ضمن منع الاستلزام بكون التوقف طرفه فورد عليه ان الدليل كمل [illegible]
فجعل جوابه بمنع لكون الشيء محتاجا اليه وان لم يستلزم وجود الاحتياج ان يكون
محتاجا اليه للامر الثابت يستلزم وجوده اما لم يتحقق الشيء لم يكن مدخلية في [illegible]



استلزم وجوده في الخارج كما في اعدام الموانع والشروط الاعتبارية فايراد الجواب
وقد لوح اليه قدس سره ايضا بقوله ولو فرض ان تلك الكمالات آه قوله لا يخفى ان لهذا السؤال
اجوبة اقول اه اقول انهم ذكروا ان الحدود الاسمية ينقلب حدودا حقيقية بعد البرهان
على وجود المحدود فلو كفى مطلق الوجود لم يكن لها على هذا وجه اذ الحد الاسمي حد حقيقي بكون وجوده
في الذهن معلوما وكون تصوره كذلك الا انعلا بالنسبة لما يكون الوجه الذهني بعيد عن
كلامهم بل لم يكن لقيد الاسمي مصداق ايضا الا بالنسبة اليهم وايضا قال الشيخ في الهيات الشفاء ان
الموجودات لما كانت لها مفهومات وحقايق كانت لها حدود بحسب الاسم وبحسب الحقيقة واما المعدومات
فلما لم يكن لها الا المفهومات لم يكن لها حدود الا بحسب الاسم انتهى وهذا الكلام يدل على
اعتبار الوجود الخارجي من وجهين الاول انه نفى الحقايق عن المعدومات واثبت المفهومات
علم ان المعتبر في مفهوم لفظ الحقيقة هو الخارجي دون المطلق فكذا الحد الحقيقي والثاني
لان المراد الموجودات والمعدومات ههنا الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي وتعدد
الحد واتحاده مترتب عليهما ولعل قيد لزومه وقد سبق عن المحشي ان آه اشار على الجواب
او ما يتعلق منه قدس سره في الحواشي ايضا وذكر انه لا حاجة على حمل الكلام على التحليل بل
يمكن بناء الكلام على التجوز بناء على تشبيه وجود الشيء بذاته في الذهن بالوجود الخارجي
وتشبيه الموجود بالوجود الاول بالاسم الموضوع للموجود بالوجود الثاني وحاصل
ان الجواب الاول موقوف على تخصيص الموجود في نفس الامر بالموجود بذاته فيكون هذا
بيانا لوجود المنطق في نفس الامر والحق ان الوجود في نفس الامر اعم من ذلك فتخصيصه تعسف
وفي هذا الجواب الجواب الذي ذكره بناء على ما يقتضيه ان رح نظرا لها انما يصح ان يكون
الاسم المذكور للمنطق لنفس العلم لكنه للمنطق بمعنى المعلوم كما سيصرح به الشارح بناء على

القانون في الرسم المذكور ابتداء الطرف وما تحرر لم يشاء العلوم يطلق على الملكة ايضا وهو من الكيفيات النفسانية الموجودة في الخارج ولعل الرسم المذكور له قدس سره فان قبل المنطق اه لما كان السائل بنى كلامه على ان المنطق علم والعلم موجود وهو لا خارجي توهم انه على تقدير كون المنطق معلوما يلزم وجوده في الخارج اذ كما يتوقف كسب المجهولات على العلم بالقوانين المنطقية تتوقف على صدقها وتحققها وصدقها وتحققها وجوده في الخارج فبين قدس سره في الجواب على ان القضايا التي هي مسائل المنطق لا وجود لها في الخارج وصدقه وتحققه بمعنى اوائل كون الخارج ظرفا لنفس نسبته لا بمعنى الوجود في الخارج فلا يرد انه ليس اثباتا لمقدمة الممنوعة فلا توجه له في نظر الناظرين بل يمكن حمله على تغيير الدليل ايضا بان يكون مراده العدول عن دليل الاحتياج والتمسك بان حاجة غير المعلومات والمعلومات موجودة في الخارج ابتداء على ما اشرنا اليه من انه قضايا صادقة والصدق يستلزم الوجود او على ما اشتهر من ان المعلوم هو الامر الخارجي على ما سبق في كلامه قدس سره ولا يخفى بطلان كل من الامرين بناء توهم السائل عليه الخ والظاهر ان المراد بالتقديم اه حاصله انه اراد بالتقديم ان يكون المقدم بدء الكلام لانه يجب ان يكون هناك موقوف بازائه فلا يضر اذن كون الغاية ضمنا وما ذكره بقوله وح لو لم تبدأ ببيان الحاجة اه لم يتضح مقصوده بعينه لانه ان كان مبنيا على لزوم ذكر بيان الحاجة في البين لم يكن نحو فانا لم نعلم ذكر الدليل اه وجه لانه اما ان يكون المذكور بيان ترتب الغاية هو دليل الاحتياج او غيره وعلى الاول لا حاجة الى اعادة الدليل بل لم يكن تقديما لغير بيان الحاجة وعلى الثاني لا وجه ايضا لوجوب اعادة الدليل بل يمكن ان يكون ذكر الدليل الغير دالا على وجوده بلا احتياج الى اعادته كما في كل دليل الاحتياج وان لم يكن بيانا

شادام

لزوم ذكر بيان الاحتياج فكذلك ايضا لا وجه لوجوب اعادة الدليل لجواز ان يحصل المط من ذكر الدليل الاول ويكون الباقي تولغا عليه بخلاف الوجه الاول الذي نقله في الحاشية فانه مبني على وجوب ذكر بيان الحاجة ولا يخالفه كلامه اصلا فتامل قدس سره هذا لوجه ثان للاقتصار اه اقول الظ من كلام الشيخ انه ذكر الوجه الاول لكنه لا اقتصار عليه في العنوان والثاني نكتة للتقديم والرسم ولما راى قدس سره انه يجب ان يكون الوجهان ردين على شيء واحد كما يدل عليه كلمة ايضا قدر التقديم في الوجه الاول ايضا والثاني لا تعلم انه يكفي لصحة استعمال كلمة ايضا اشتراكهما في بعض المطالب وهو الاقتصار عليه في العنوان فالاولى الاقتصار عليه اذ فيما فعله قدس سره من التكلف لا يخفى ثم المراد من البيان في قوله وتقديمه في البيان الذكري لا تقديمه في البيان العلمي لا يحتاج الى نكتة لتقدمه في نفسه في قوله المستفاد من بيان الحاجة البيان العلمي وقوله لكونه موقوفا عليه اراد به الترتب الطبيعي لا التوقف الحقيقي بمعنى لولاه لامتنع كما يدل عليه تغيير الاسلوب في قوله المستفاد من التصديق بالاحتياج وقد صرح به فيما سبق ايضا وقوله تلك المقاصد اشارة الى التصور بالحقيقة والتصديق بالوجود والتصديق بالاحتياج وبيان الحاجة فكان تقدم الغاية خارجة عنها كما اشار اليه قدس سره في الحاشية ومعنى قوله او ما يتصل اليه تلك المقاصد انها او شيء ينتهي اليه المقاصد على ان يكون تامة بمعنى شيء لا موصولة ولا موصوفة ويكون قوله يتصل اليه المقاصد صفة لاخر لا لما وضمير اليه راجعا الى لما كما وح لا يتوجه عليه ان الامر ما ينتهي اليه المقاصد وبيان الحاجة اخر جزء من اجزائها كذا قيل الخ نعم الاولى ما ينتهي اليه توقف عموم تلك الامور انما جعل المقاصد عبارة عن المجموع لا عن كل واحد مع ان المتبادر من الجمع المحلى باللام هو الثاني دون الاول لان بيان الحاجة داخل في تلك



المقاصد وهو ليس ما ينتهي اليه نفسه الشيء واذ تحقق توقف بيان الحاجة اليه اول
اول المراد به توقف بيان

باب اول در منفعت آدمی اگر موی سر او بسوزند
و همچنان گرم بسرکه نهند و بر سر مار گزیده بندند سود دارد و اگر موی سر را
بسوزانند و خاکسترش بگلاب تر کنند و بر سر زنی نهند که دشوار
زاید در ساعت فارغ شود و اگر موی سرش خود دود کنند حفظ بیفزاید
و اگر همچنان بسرکه تر کنند و بر زخم سگ دیوانه بنهند سود دارد
و اگر ریم گوش آدمی در شراب کسی ج نهند بیهوش شود و اگر دندان
درد کند دندان مرده بر آن گیرد بهتر شود و اگر استخوان مرده در گوش
بیاویزند درد بنشاند اگر خون آدمی بیابند و خمیر کنند بآرد خلیه
و در جراحت بنهند سود دارد هر کس که دانگی کبریت زرد با
دو درم سنگ خون معجون کند و با خود دارد با هر که مجامعت کند
دوستدار وی شود اگر منی مردم در پیس و بهق مالند سود دارد
جاماسپ حکیم گوید که اگر زهره آدمی خشک کرده در چشم کشند سفیدی
ببرد اگر بول آدمی در خورد دیوانه دهند بهتر شود اگر حدث آدمی
در نمک بیامیزند و بر چشم چهارپا کشند سفیدی ببرد و اگر کرم
محکم در سایه خشک کنند و بسایند و در چشم کشند سفیدی ببرد
نوع دوم در صفت زنان اگر شیر زنان و تبرزه بسایند و در چشم

کشند سفیدی ببرد و اگر در گوش چکانند درد بنشاند و اگر شیر زنان
با انگبین بیامیزد و با کودک دهند سنگ از مثانه پاک کند اگر موی
زن بسرکه تر کنند و بر گزیدهٔ مار و گژدم و سگ دیوانه بندند بهتر شود
و اگر در کردوس نهند یا در جایی آویزند هیچ مورچه دانه از خرمن نخورد
اگر خواهند که فرزند در شکم مادر دانند ماده است یا نر شیر زن در آب دوشند
اگر در سر آب آید فرزند نرینه باشد و اگر در نشیب آب رود فرزند
ماده باشد **نوع سیم** در خاصیت کودکان اگر کمیز کودک بر جراحت
بنهند بهتر شود و اگر کمیز کودک بر چشم کسی مالند آب آورد و اگر بازدارد
ناف کودک چون بیفتد خداوند قولنج را سود دارد **باب**
دوم در منافع بهایم و سباع و آن سی و سه نام است شیر و پلنگ
و فیل و خرگ و خرس و کفتار و یوز و اسب و اشتر و خوک و گوزن
و گورخر و گاو و گوساله و گاو کوهی و گوسفند و گوسفند کوهی و شتر و آهو
و سگ و روباه و شغال و گربه و خارپشت و موش و توسوع و سمند
و خفاش و راسوع **صفت شیر** اما شیر گویند که بیزاید و گروهی
گویند در همه عمر یکبار زاید و بیم بود که مورچه بخورد وحشی از چوبی و ترسی که باشد
دیگر شیر عالی همت و بخرد باشد و اگر کسی در راه پیش آید و انکسار از وی
زنهار خواهد از وی سلامت بگذرد و هیچ گزند بوی نرساند و گویند شیر ماده

منافع حیوانات

شیر

کشت

کشت با پلنگ جنگ کند چون بزاید بیوزی باشد و او در میان ددان سرفراز بود
و در او خاصیت بسیار است اگر پیه شیر در ناسور نهند سود کند
و اگر بر جراحت سوخته بنهند سود دارد و اگر پیه شیر در اندام مالند دد و
دام نزدیک او نشود و اگر زهره شیر در چشم کشند هرگز درد چشم نباشد
اگر زهره او با زهره گرگ کسی با خود دارد در چشم خلق عزیز و شیرین
باشد هر که دیدهٔ شیر با خود دارد همه دد و دام از وی بگریزند گویند
در زیر ابروی شیر پیه باشد اگر آن پیه بستانند و با روغن گرگ
بیامیزند و با خود دارند همه کس محبوب وی گردند اگر دندان شیر
کسی با خود دارد سود دارد و اگر موی شیر در زیر کسی که او را تب باشد
دود کنند سود دارد و اگر در خانه بنهند بشب در آن خانه نرود و اگر
پوست شیر دود کنند در جایگاهی که شغال و روباه باشد بگریزند و اگر
مغز شیر بگیرند و در روغن زیبق نهند و اندر گوش گرشده نهند شنوا
شود و اگر خون شیر خشک کرده در اندام مالند سفید و پاک شود **صفت**
فیل به غیر از هندوستان جایی دیگر نباشد و اینها که در اطراف عالم
برند از آنجا برند و مدام وی را قلاب زنند تا پیر نشود و وطن وی را
بیاد وی نیاید و گویند چون فیل زنده بود صد دینار ارزد و چون بمیرد همان

فیل

پلنگ

صد دینار ارزد یعنی استخوان او قیمت دارد و یک دندان دارد که صد دینار
باشد و در آن خاصیت بسیار است جالینوس گوید هر که پیه فیل پنج روز
هر روز پنج درم بخورد به غایت فربه شود اگر زهره فیل خشک کرده بسایند
و در چشم کشند سفیدی کهنه ببرد اگر آج در گردن گاو آویزند هیچ دد و چرنده
نزدیک او نشود اگر سرگین فیل در اندام مالند جانور نباشد بگریزند صفت
پلنگ پلنگ عظیم و با تکبر باشد چنانکه اگر جانوری بالای خود بیند
قصد کند که وی را هلاک سازد همچنین اگر آدم ترک برهنه بیند بترسد و بگریزد
و اگر استخوان خرما با برگ بید در گوشت کنند و بخورد پلنگ دهند بمیرد و زهره
نیز همچنین است اگر کسی گوشت پلنگ بخورد فربه شود و دلیر و با قوت گردد
اگر گوشت پلنگ با زیتون بپزد و در ریشها نهد سود دارد اگر پوست
پلنگ گرم کند و بر میان بندد هر که خبک کند ظفر یابد و اگر ناف پلنگ
با خود دارد سگ به او بانگ نکند و چشم بد در وکار نکند زهره پلنگ
زهر است اما اگر با آب غوره بر بینی نهند سود دارد و مغز سر پلنگ چون
کنده شود هر که بوی او بشنود هلاک شود گویند پلنگ را دو مغز است
و از آن دو یکی زهر قاتل است و آن یکی دیگر چون با عطر آمیزند هر که بوی آن
بشنود مبتلای وی شود و مطیع او گردد و این دو مغز را جان توان داشت

کرم دارا

گرگ

که هر دو را بهم نه آرد اگر مگس بر آن نشیند زهر است و آن دیگری نه
اگر موی پلنگ در خانه دود کنند هر موش که بوی آن بشنود در آن
خانه جمع نشود و دندان پلنگ با دندان موش خرد کنند زهر قاتل
گردد صفت گرگ و وی مکار باشد و عظیم بوی بشنود و در سر
آن برود اگر دو فرسنگ باشد و از مردم برهنه بترسند اگر زنان
بگیرند گرگ کمیز کنند آبستن نشوند و از مورچه عجب ترسد اگر استر
پای بر استخوان گرگ نهد لنگ گردد اگر استخوان گرگ در گردن
بز بیاویزند که پیشوای گله باشد گرگ بر آن گله زیان نکند
اگر دندان گرگ در گردن کودک بندند هرگز با وجوع نباشد
اگر دندان گرگ با دندان کودک بندند بی درد برآید اگر دندان
گرگ در پوست شیر گیرند و در گردن اسب کنند آن اسب
از همه اسبان گرو برد اگر چشم راست گرگ با خود دارند
از هیچ کس نترسند و اگر در گردن کودک بیاویزند بشب نترسد
اگر دیده گرگ با آب غوره بسایند و در چشم کشند سفیدی
چشم ببرد اگر کسی گوشت گرگ بخورد و بسیار دارا شود
اگر پوست گرگ کمر سازد و بر میان بندد دلیر شود و فایده در شب
اگر خون گرگ بخورد و کسی دهد قوی دل گردد و اگر استخوان گرگ در میان سرگاو

ببندند و یا از گردن گوسفند پیش رو گله آویزند گرگ از آن نواحی بگریزد
اگر سر گرگ در دست و پای مالند سرما باز دارد و اگر سر گرگ در
وسب مالند و دست بر ران زن خفته نهند و گویند مرا از حال فلان
خبر ده آن زن در سخن آید و بگوید اگر سرگین گرگ بخورد کسی که قولنج دارد
بدهند سود دارد و اگر سرگین گرگ به انگبین و روغن بیامیزند
و یک کفچه بخورد خداوند قولنج دهند سود دارد و به شود اگر قضیب
گرگ خرد کنند و گاه مجامعت قدری از آن به آب دهند تر کنند
و بر ذکر مالند هر که مجامعت کند از و نشکیبد و اگر قضیب گرگ بنام
زن گره کنند تا آن بسته باشد هیچ مرد بر او قادر نشود تا و برگشایند
اگر شاش گرگ بگیرند و در سایه خشک کنند و بسایند و بخورد کسی و هر که او را
دل لرزه باشد بهتر شود و اگر زهره گرگ خشک کنند و با کنجد بکوبند و بر جراحت
نهند به شود و اگر زهره گرگ بر قضیب مالند و با زن دخول کنند زن بار
گیرد و اگر خایه گرگ بشکافند و در آرد جو و نمک در و کنند هر که او را درد پهلو
بود و یک مثقال از آن بخورد شفا یابد اگر دم گرگ در در دهی در زمین
پنهان کنند گرگ بدان ده نرود صفت خوک خوک جانور
زورمند بود و مصاف او سخت برد و در گاه هیجا تا سهم نخورد جنگ نکند
و او را بدن نیز بسیار بود و در جنگ کردن دندان بسیار بر هم نهد

خوک

اما در

اما در خاصیت بسیار بود یکی آنکه خنک را بر کنند و برجست را آن
نتوانند نگریستن به سبب آنکه گردنش کوتاه است و زخم
بغایت سهم گین باشد و بچه بسیار کند اگر جگر گرگ با عسل
بپزند و کسی از آن بخورد داد را مرکز بول نگیرد و آن بول که خوک گیر
کرده باشد اگر خداوند صرع با خود دارد منفعت یابد صفت
خرس خرس جانوری سهم گین باشد و در شب قوی تر باشد
و بجنگ آدمی آید و در پا ایستد مثال آدمی و سنگهای مقدار
ده من بر گیرد و بیندازد و زود آموز بود و در حد فارس
بیشتر بود قوت در کشیدن دست و پای خود بیش باشد و از
آتش ترسان بود و چون بر اندام او اندک جراحت باشد
بدان حد می خارد که جراحت بزرگ می شود و خرشتن را
هلاک میکند و در خاصیت هاست که که خرس هر که بخورد
فربه شود و پوست آن خداوند ناسور را سود دارد و هر دو چشم
خرس بر لت ... کتان ببندند و بر بازوی خداوند تب ببندند
سود دارد صفت کفتار کفتار جانوریست دانا
و گریزنده تا بحدی که بصحرا اسیر گشتند و او را خاصیت بسیار است و اگر
کسی اندامی از اندامهای او یا از پوست او با خود دارد به هر جا که رود

خرس

کفتار

اوراعیز دارند اگر دندان کفتار و یک شاخ موی او در ان قاب
که در و دندان نیکند بیاویزند سود دارد واگر ازان نیم دانگ
بخور و زنی دهند شهوة ازو برود واگر کسی را چشم درد کند زهرهٔ
کفتار در آن کشد در وبت نند اگر در اندام مالند رزدی ببرد
اگر سرگین کفتار در کسی مالند که او اماس دارد سود دارد واگر
کسی درد سر دارد از سر بیاویزند به شود واگر سر کفتار در زیر
استان در خانه کنند هر چهارپای که او را درد شکم باشد چون
از بالای آن بگذرند به شود واگر دست کفتار در شکم کسی مالند
و او را درد شکم باشد به شود واگر کسی روغن کفتار بخورد خشکی اندام ببرد
اگر پیه کفتار بگدازند در روغنش بگیرند بمالد درد مفاصل و باد
را ببرد واگر کسی گوشت کفتار را بخورد فربه شود واگر موی در کون
کفتار بگیرند و بسوزانند و در روغن زیت اندازند و در کون
مخنث یا مابون مالند مرد گردد و آن علت ازوی ببرد و فرج
کفتار اگر کسی باخود دارد پیش همه کس عزیز گردد واگر دم خرگوش
و جگر کفتار بسوزانند و خود کنند و زنی که آبستن نشود یا حایض در
بینی وی کنند فایده دهد صفت یوز یوز جانوریست
و بهوش چنانکه اگر روزی جای شکاری کرده باشد بعد از مدتی چون

بدانجا

یوز

بدآنجا رسد بازشناسد و یوز در میان ددان چنان است که استر
در میان بهایم زیرا که یوز مادرش شیر است و پدرش پلنگ و یا مادرش پلنگ
و پدرش شیر اگر دانه خرما را فروکشند و بر گوشت پاشند و بخورد
یوز دهند بمیرد واگر کسی گوشت یوز بخورد دالقوه را ببرد و قولنج
بگشاید واگر کسی خون یوز بگیرد و بسایه خشک کند و با شکر بساید
و بخورد کسی دهد که طعام بگذرانده به شود واگر کسی دندان او
باخود دارد همه گزندگان بگریزند واگر زنی بول یوز یا پیه یوز
باخود دارد هرگز آبستن نشود واگر مغز یوز بخورد کسی دهند دیوانه
شود صفت اسب اسب چهارپای بود با کبر و کشی
و وجود تمام و خرم و قوی و توانا چنانکه اگر روز
مصاف از مرد و صلاح و آلت و غیره مقدار
چهار صد من بکشد بدر برد و غم ندارد پس
چنان توان دانست که از وی پرزورتر
نیست اگر اسپی پرکشش و بدلجام بود سپاض
عنصر در دندان او مالند نرم و خاموش
شود و در رنگ گردانیدن حیلت

اسب

بسیار است اگر اسپی خواهید از رنگ
برنگ دیگر دانند بپتاشند پاره آب
و بر او ریزند تا موی از وی برود و موی
دیگر بیاورد از رنگ دیگر اگر خواهند که
اسب سیاه را سپید گردانند بپتانند
اشنان و آنرا نیک بجوشانند با برگ خرزهره و
آنرا بپالایند تا آب صافی شود و قلیا در و کنند با مغز جو زود در او مالند
تا سفید شود و اگر خواهد که اسب سفید را سیاه کنند بستانند مردار
سنگ و مازو و آهک و زاک و حنا و گل خوردنی بباید گرفت و همه
بر آب گرم تر کنند و دستور اندایند سیاه گردد اما در اسب خاصیت
بسیار است گوشت اسب گرم بود و شکم نرم کند و معده قوی کند
و اگر کسی بخورد باد و پا را بشکند قوت بیفزاید زبان اسب هر که بخورد
زبانش نیکو شود و مغز سر اسب با روغن یاسمین با هم ضم کنند
هر جا که بمالند موی سبز کند اگر کسی مغز اسب بخورد نادان شود
شیر اسب ترش شده بخورد بوردی را نفخ کند و نشاط آرد و اگر زنی
شیر اسب با پیه بخورد که دو فرجش تنگ شود و اگر زنش شیر اسب

باسل

باعسل بخورند بجماع لزیز شوند اگر شیر اسب با شکر بیامیزند
و کرویه سازند زن بر دارد هر که آبستن نشود و اگر سر اسب
بر و نیل ببندند یا بریش که سخت باشند نرم گرداند و سر باز
کنند اگر سرگین اسب بفشارند به تازگی و آب آن در گوش کر
چکانند کری ببرد و اگر سرگین اسب بر جراحت نهند سود دارد
اگر و زیر زن دود کنند بچه زود از و جدا شود و اگر زنده باشد و اگر
مرده اگر سم اسب در جایی دود کنند مگس بگریزد و اگر سم اسب
بسوزانند و خاکسترش با روغن یا... بیامیزند و زن قدری
ازان در پشم کنند بخود بردارد بچه از و جدا شود و بیدرد
اگر سم اسب با گوگرد فارسی بر آتش نهند هر موش که بوی آن
بشنود بگریزد و اگر خون اسب گرم بگیرند و پای در او نهند گند
پای ببرد و پا خوش بوی گردد

صفت استر

استر چارپاییست در میان بهایم چون یوز و در میان جانوران
و دو ان جور کش باشد و پدر است تا بدان حد که اگر وقتی
براهی گذشته باشد و بعد از ده سال بدان راه بگذرد اگر چه آن
راه گم شده باشد و شب بود راه گم نکند پیدا اند و بغایت لجوج بود

استر

اما خاصیت او بسیار است اگر کسی مغز او با روغن یاسمین گرم کند
بهر جا که مالند موی بر آورد اگر دل استر بخورد زنی دهند هرگز بار نگیرد
اگر سم استر بسوزانند و خاکسترش بروغن زیتون مرهم کنند بر جا که
که طلا کنند در همان هفته موی بر آرد و ریم گوش استر اگر بر ناف
زن مالند هرگز آبستن نشود و در میان شراب بخورد
کسی دهند مست گردد صفت خر خر جانوری باشد
رنج کش و در طبع او شوخی است که در هیچ جانور نیست اگر یکبار
براهی رفته هرگز گم نشود و خاصیت او بسیار است و در کتاب
تاریخ آورده اند که هر که مشت خاک آن موضع که خر در وی غلطیده بر دارد
و در زیر خان که نان در وی آدمی بنهند هر که از آن نان خورد خندان
بخندد و که پشت گردد و گفته اند هر چند وقت در گردن او خرمهره
پدید آید چون کسی جا کنده است آن را بشکافد به استره تیز و بیرون
آورد نرم باشد و بر مار گزیده نیک باشد و پازهری معتبر بود و اگر
آن مهره را با خود دارد در چشم مردمان عزیز باشد و قیمت بسیار
دارد و اگر کسی سنگی در دنبال خر آویزد بانگ نکند و اگر در کون آتش
بروغن چرب کنند همان فعل کند اگر کسی را علت در انگشت پدید آمده

خر

باشد

و با هیچ کس نگوید و در گوش فرزند ساکن شود و در او خاصیت بسیار است
اگر سر خر در خانه دفن کنند هر که در آن خانه باشد خواب نکند
اگر کسی را صرع باشد در پوست خر نشیند به شود اگر پوست خر در
خانه دود کنند گزندگان از آن خانه بگریزند اگر سرگین خر
ترلیف زنند سه قطره در بینی کسی چکانند که خون آید خون باز دارد
و اگر شیر گرم کرده خر کسی خورد بمیرد و علاج ندارد مگر که سرگین
آدمی خشک کرده دهند اگر زنی را در رحم ریش باشد پنبه
بشیر خر تر کند و با خود بر دارد به شود و شیر خر چون سرد
شده باشد پازهر است جالینوس گوید هر که جگر خر
مردود درم بگیرد در شیر کند و بخورد دیوانه دهد به شود مغز
سر خر اگر بر در خانه مالند در آن خانه همیشه جنگ و آشوب
پیدا شود و اگر کسی بخورد مفلوج گردد و نادان و اگر کسی را
مار گزیده باشد مغز خر در وی مالند و بنشانند ریم گوش
خر هر که و نمک با شراب بخورد کسی دهد بیهوش گردد و اگر خون
خر بخورد کسی دهند دلیر و خون ریز گردد و اگر پیه خر بگدازند و با
روغن یاسمین بیامیزند بهر اعضا که اندایند ریش شود و بیم هلاک

بود اگر بچه خر کره جایی دود کنند مار از آن موضع بگریزد و اگر قضیب
خر بسوزانند و با روغن زیت بر موی مالند دراز شود و گفته‌اند
خر بانگ کند سگ را پشت بدرد آید و تیر گشته‌اند که موی خر نر
هر گاه که به ماده خر رود دیر کند و هر که با خود دارد در جماع کردن لذیذ
باشد و هر که زهره کلاغ سیاه در آن سوی نهد و مهره در را با خود دارد
در جمعیت لذیذ باشد صفت کور خر کور خر جانوری بود
بغایت رعنا و رعنایی او تا حدی باشد که چون در صحرا سواری ببیند
بیاید و در پیش او بگذرد و خود را بر او عرض کند و همه جانوران
چون آبستن شوند کشن و بجورند مگر خر کور و خرس که چون آدمی
کنند و در کور خر خاصیت بسیار است گوشت کور خر لطیف است
هر که اگر کسی بخورد باد پای سرد بشکند و قولنج را سود دارد و درد
سر را سود دارد و پشت را نیز سود دارد و اگر کسی مغز سر او بخورد
دست و پا سست کند اگر بر مار گزیده بندند سود دارد و شل سر خر
است و در همه منفعت جان کند و اگر کسی مغز او با کرفس و انگبین
بیامیزد و بر آتش دود کند یا بجوشند و بخورد کسی دهند که بیمار
دق باشد باشتا بخورد زود به شود و اگر زهره او بگیرند و خشک کنند
و با نمک طبرزد بسایند و بر ناسور پاشند چند بار شفا یابد بچه کور خر

کورخر

اگر بگیرند

اگر بگیرند و بگدازند و با کل کوفی بیامیزند و هر شب بینی و گوش بدان
چرب کنند خشکی ببرد و اگر بچه کور خر بخورد کسی دهند که شب در بستر بول کند
سود دارد و اگر سرگین کور خر ماده بگیرند و بموی اندایند دراز شود و اگر
خشک کرده بسایند و با زهره گاو ماده بیامیزند و بر موی کنند موی سیاه کند
صفت گاو گاو بهایمیست پرزور و پرخوار و بنای عالم بر اوست
و در او خاصیت بسیار است و در گوشت او ضرر نیز هست جالینوس
حکیم گوید گوشت گاو گران است و بدگوار و خشکی دارد و سودا
هر که از خوردن گوشت چاره نبود آن را با زعفران و سرکه بپزند و قاقله و زیره
و قرنفل و صداب در دیگ کنند پس بغایت شیرین کند تا زیان نرساند
اگر خون گاو بر جراحت که خون باز نه ایستد در ساعت خون باز ایستد
سرگین گاو تازه و گرم در پیش نی انگشت که خون از بینی باز نه ایستد
نهند باز ایستد و اگر زن دیر بار نهد سرگین گاو در پیش و دود کنند زود
فارغ شود و اگر زن از حیض پاک نشود سرگین گاو بخورد بردارد پاک شود
هر که درد خایه کند زهره گاو بر او مالد به شود و اگر زهره گاو در آب انار ترش
در گوش چکانند به شود و اگر زهره گاو خشک کرده زن با خود بردارد فرج
او تنگ شود و اگر مغز استخوان گاو با روغن جوز بگدازند و بر دست و پای خشک
شده مالند بصلاح آید اگر کمیز گاو و زند و با عسل بیامیزند و در چشم کشند

گاو

گوساله

ببرد اگر شاش گاو ماده زرد یا سیاه به آرد جو بیامیزند تا خمیر شود
و برسر اندایند درد سر بنشاند صفت گوساله اگر زهرهٔ گوساله
در خانه ریزند کیک بگریزد اگر مغز سر گوساله در روی کودک کریند ببندند
خاموش و زیرک شود اگر مغز استخوان گوساله بکداززند و روغن آن

گاو کوهی

در بینی مالند خواب بیاورد صفت گاو کوهی با مار عظیم
دشمنی بود اگر یکی را ببیند و اگر صد را یکی را مهلت ندهد و سر او را چهار
شاخ بود و در صحرا سرد بسیار بود و در وی خاصیت بسیار است
اگر سرون گاو کوهی با سم او در آتش نهند مار و بشه بگریزد اگر سرون
گاو کوهی بسوزانند بسایند و با عسل بیامیزند هر که بخورد هر کرم که در شکم او باشد
بمیرد اگر کسی را خون از شکم رود قدری سرون گاو با تخم حماض بسایند و بخورد خون
شکم بسته شود اگر قضیب وی خشک کنند کسی را که کمیز بسته باشد و بشورد و آن آب

گوسفند

بخورد شفا یابد اگر خداوند قولنج بخورد شفا یابد صفت گوسفند گوسفند در چاره
کردن با دشمن هیچ جانور از وی عاجزتر نیست و خون او را چون بیند هیچ چاره ندارد تسلیم شود
و خود را تسلیم کند در گشتن هیچ جانور از وی قوت مندتر باشد که هشتاد
بار بزاده جهد و هیچ جانور را این قوت نیست و در او خاصیت بسیار است گوشت
او قوت تمام دارد هر که بسیار خورد خشکی از او برود و هر که تواتر خورد دل سخت
گرداند اگر کسی جگر او در آتش نهد تا آب گیرد بس فلفل و دار فلفل سوده بر آن
بپاشند شب کوری ببرد هر که او را آواز گرفته باشد شیر گوسفند غرغره کند آواز بگشاید

اگر بز

و اگر شیر و روغن گرم کند و کسی خورد که دارو بد خورده باشد سود دارد
اگر استخوان گوسفند بسوزانند و خاکستر ش با شیر زنان مرهم کنند و در ریش
مالند که کرم در آن افتاده باشد کرم او بمیرد و اگر کسی را ورم باشد سرگین
بز در روغن بندند سود دارد و اگر دود کنند چنده کان بگریزند و اگر گلی
بیامیزند و بر خود مالند در دباشند و اگر سرگین گوسفند با آرد جو خمیر کنند
و بر زانوی درد مند گیرند سود دارد و این خود آزموده ام که مؤلف این کتابم در ست
یافتم چون بسوزانند لطیف تر باشد و این را کوهری بها خوانند خارش
اندام و بینی و ریش و درد سر را سود دارد و اگر پشکل گوسفند با جوز
در جایگاهی کنند و چندان آب در آن جا کنند که هر دو را بپوشد بس
بپزند تا آب شود و خشک کنند و نکو بندد و با سرکه خمیر کنند و بر روی مالند
نشانه آبله ببرد و پاک کند جالینوس حکیم گوید اگر کسی را مار بگزد پوست
بز گرم بر آن نهند سود دارد و در کتاب تاریخ گفته اند که اگر چهار پوست
گوسفند بر باد کنند و در چهار سوی خانه بیاویزند آواز زود از آن خانه بیرون
برود و اگر کسی را درد گرده بود زهرهٔ گوسفند با فانید و شکر بخورد درد ببرد اگر در آن
چکانند درد گم کند اگر زهرهٔ گوسفند خشک کنند و بسایند و در چشم کشند
هر گز چشم درد نکند اگر زهرهٔ گوسفند با نیشادر بیامیزند و بسایند و بر هر جا که مالند
موی بر نیاید اگر زهرهٔ گوسفند بر شکم کودک مالند شکم براند اگر زهره بوی کنند گمند کان

بگزیند اگر کسی را دندان درد کند زهره بز با آب کافور در گوشش چکانند
درد بنشیند اگر کسی خون گوسفند بخورد دیر و قوی دل گردد اگر زن دشوار
زاید پارهای سر گوسفند در پیش وی دود کنند در ساعت بچه جدا شود
اگر سر بز سفید در زیر بالین بیمار نهند تا آن نهاده باشد از خواب بیدار
نشود اگر بسوزانند و در اعضای سوخته پراکنده کنند سود دارد اگر
گرده گوسفند در آتش نهند و پاره آب او بر چشم کشند شب کوری
ببرد اگر پیه و بادام تلخ و دانه زرد آلو بهم بکوبند و در پیش جانوری الم
بستان او با قدری صمغ عربی کسی بخورد که او را باد باشد به شود اگر سم گوسفند
در پیش کسی دود کنند که در جامه خواب کمیز کند خوب باشد سود دارد صفت
بزغاله کهره بز که حال از مادر بیفتد فی الحال قلیه کنند و بخورد کسی دهد که داروی
بدخورده باشد به شود خون بزغاله هر که داروی بدخورده باشد بخورد سود دارد
صفت میش میش را جدا گانه خاصیتها ست اگر پیه میش و بادام تلخ
و مغز زرد آلو بکوبند و در جایی بنهند هر جانوری که از آن بخورد بمیرد هر کرا کلف
و لکه بود شش بره بر آن مالند به شود اگر زهره بره زنان برابر و مالند سیاه شود
اگر کسی را گلو درد کند زهره بره بر آن طلا کنند سود دارد دبستان میش با زهرات
کسی که داروی بدخورده باشد بخورد سود دارد اگر پیه میش گرم کنند و بدان کتابت
کنند هیچ پیدا نشود چون در آب نهند پیدا شود اگر پشم بلیته کنند در چشم منقوس

بزغاله

میش

بند نه سود دارد اگر خون میش بلکه و پیسی مالند سود دارد صفت
گوسفند کوهی جنسی بود عجب دانا گویند همه جمع شوند چون چرا کنند یکی را
پاسبان کنند تا باقی چرا بفراغت کنند و اگر دشمن پیدا شود ایشان را
آگاهی دهند و در وقت طلوع سهیل همه جمع آیند و نگاه کنند تا اگر اول
سهیل بیند او مقدم شود و اتند و همه متابعت وی کنند چنانکه از مهیج قدر
کمتند و گوسفند کوهی باشد که خود را از هزار گز بزیر انداز د و بر سر شیند
و او را زحمتی نرسد و اگر صیاد تیر برا او انداز د بسر دفع آن کند و در وی صفت
بسیار است اگر کسی زهره او با روغن زیت بیامیزد و در دیوار خانه
انداید پشه در آن خانه نیاید و اگر خون او دیوانه خورد سود دارد
و سنگ از مثانه بیرون آورد گوشت او دیوانه را سود دارد هر که خون
او بگوشت او اندایند و بخورد فربه شود و فایده او بیان کرده هر که بخورد جماعت
را قوت دهد شاخ او سه درم با شکر تبرزد باید بخورد و خون شکم باز
دارد صفت شتر هر شتر که چشم او بر ستاره سهیل افتد بمیرد
و از همه بهایم شتر کینه ورتر بود اگر بیمار شود برگ بلوط خورد شفا یابد
و در او خاصیت بسیار است اگر کف شتر برگیرند و اندر حوض گرمابه کنند
هر که از آن آب بر سر کند قیب او بریزد و اگر بخورد کسی دهد انگشت الموع
گیرد و هر سر ماه بیفتد و اگر مغز استخوان شتر با کمیس بیامیزند و بخورد نزد را

گوسفند کوهی

شتر

کلو و پهلو را سود دارد ؛ اگر مغز او با روغن کنجد در چشم کشند تاریکی ببرد ؛
اگر استخوان ساق شتر اندر آب کنند و آن آب در سوراخ موش کنند
جمله بمیرند ؛ اگر کسی از بیماری روی زرد شده باشد پشم شتر بر آتش نهند
تا گرم شود و بر روی نهند تا زردی ببرد ؛ اگر پشک (؟) شتر بخورد بیمار شود ؛
و اگر کسی گوشت بسیار بخورد بدمهر گردد و خون ریز و دلیر و گرم شود ؛
اگر خون شتر گرم بر پای مالند کندپای (؟) ببرد ؛ اگر خون شتر با عود خام بنام دو کس
در آتش نهند میان ایشان خصومت پیدا شود ؛ اگر کمیز شتر بر پاس (؟) نهند
آماس ببرد ؛ اگر اندرون گوش ریش باشد بچکانند به شود ؛ اگر کسی را از بیماری
رنگ زرد شده باشد شیر شتر در آن مالند سرخ شود ؛ اگر زهره شتر در گوش
چکانند درد بنشاند ؛ صفت آهو .. آهو جانوریست پاکیزه و بوی دهانش
بغایت خوش بود ؛ چون آهو را ببندند و آواز برود هند دنبال بجنبانند ؛ آواز
مردم او را خوش آید ؛ و در و خاصیت بسیارست ؛ اگر سرگین او بسایند و با روغن
شاسپرم بر موی مالند سیاه شود ؛ و شش آهو اگر با چند اب بیامیزند
و روغن زیت بر آن کنند و بر جای دندان کودک مالند بی درد بر آید ؛ اگر سم او بسوزانند
و در ریش کنند به شود ؛ اگر کسی را در معده باشد مغز او بخورد به شود ؛ صفت
فوکوش حکیمان گفته اند که فوکوش یکسال نر بود و یکسال ماده ؛ و هیچ جانور از و
ترسنده تر نیست ؛ چون بجنبد چشم او پیدا نباشد ؛ و در و خاصیت بسیارست ؛

آهو

فوکوش

خون او اگر با روغن گل در چراغ کنند و بیفروزند هر که در آن خانه باشد
سیاه نماید ؛ اگر خون فوکوش در چشم کشند آب دویدن بازدارد ؛
و اگر خون او در سایه خشک کنند و به آب غوره بسایند و در چشم کشند
خارش ببرد ؛ و اگر سرگین او در کمانه بکشند و بهند که بخورد خردمند گردد ؛
و بدخویی از و برود ؛ اگر پستان خرگوش بخورد زن دهند هرگز آبستن
نشود ؛ اگر موی خرگوش در میان موزه نهند سرما باز دارد ؛ اگر موی او دود کنند
بر آنجا که سرما رسیده باشد به شود ؛ زهره خرگوش سفیده چشم را سود دارد ؛
و بسایند و در چشم کشند شبکوری ببرد ؛ اگر مغز سر فوکوش کودک را دهند
که در جامه خواب بشاشد فایده مند باشد ؛ و اگر مغز او بر جایی مالند که
موی برکنده باشند موی بر نیاید ؛ و اگر بخورد کسی دهند که دست و پایش
لرزد سود دارد ؛ اگر دل فوکوش در بازو بندند هر چیزی که ببیند از بند در بست
رود ؛ اگر پیه او بر روی کسی مالند که بدمستی کند دیگر بدمستی نکند ؛ و اگر پیه
فوکوش بخورد کسی دهند فربه شود و زور آور شود ؛ و اگر گوشت فوکوش
خورد با دمای گرم را بشکند و فایده کند ؛ و اگر شش فوکوش بخورد کسی
دهند تب ربع را سود دارد ؛ صفت سگ هیچ جانور از سگ
با حتیاط تر نباشد ؛ و اگر پاره نان بخورد سگ دهد هر که او را ببیند مطیع
و رام او باشد ؛ اگر کندش بکوبند و بخورد سگ دهند بمیرد ؛ و تیز گویند که تخم بید

سگ

الخیر بخورد سگ هند بمیرد و در وی خاصیت بسیار است اگر زبان سگ خشک کرده
و فرد کرده بر گزندگی پلنگ نهند به گردد و اگر موی قفای سگ با روغن گل اندام کنند
و بخورد کسی دهند دیوانه گردد

خارپشت

صفت خارپشت
جانوریست و دو رنگ بود یکی سفید و یکی سیاه و پیر نتواند
کشید و سوراخ وی فراخ بود و بچه کند و چون کسی
بگرفتن او رود خویشتن را بدزدد و چند شاخ در وی نشاند
و مار را عظیم دشمن بود و چون مار را بیند دم او را بگیرد و پیش
و اندرون برد و میخورد تا سرش باز ماند رها کند و او را
خاصیت است اگر کسی گوشت او بریان کند بخورد
سپرز را ببرد و اگر یک نیمه خورد یک نیمه ببرد و اگر همه بخورد
همه ببرد و اگر بر غسن بپزد و آن روغن بجای که موی رفته باشد
بمالند هرگز آنجا موی برنیارد و اگر بچه در شب کمیز کند
از گوشت او بریان کرده بخورد شفا یابد و اگر کسی را بول
گرفته باشد شکنبه او بریان کرده بخورد بولش گشاید

موش

صفت موش اگر در خانه موش بسیار باشد خاکستر
بلوط در کبه کنند و در آن خانه آویزند همه بگریزند و اگر کسی را
مار گزیده باشد موش بدو پاره کنند بدو آنجا نهند سود دارد

اکر فربه

اگر خایه موش زن با خود بردارد چون مرد با وی جماع کند آبستن شود و انشاء الله

سمندر

صفت سمندر سمندر جانور آتش است و بمیان آتش و در تب برآید اگر
اگر کسی زهره او و درم سنگ با آب نخود بجوشانند و شیر تازه در و کنند و بخورد کسی
دهد که زهره خورده باشد به شود و در چشم کسی کشند که آب آورده باشد به شود

خفاش

صفت خفاش که آنرا شبپره خوانند حرکت او در شب بود اگر
دل او بر کسی بندند تا آن بسته باشد خوابش نبرد

راسوع

صفت راسوع راسوع
جانوری لطیف بود و دشمن مرغ خانگی بود تا غایتی که اگر صد مرغ چند همه را هلاک
کند و اگر زن استخوان او با خود دارد هرگز آبستن نشود و اگر کسی گوشت او را
بخورد باد سر در راسو دارد و مرد را دلیر کند و اگر کسی شکنبه او بخورد
از دیوانگی ایمن باشد

مرغان

باب سیوم در مقاله مرغان
پرنده صفت عقاب همه مرغان رعیت او بند و او پادشاه پرندگانست
جا بچه فرکوش و کشف و غیره بر باید و بر هوا برد و بر زمین زند تا بمیرد و بعد از آن
فرو آید و بخورد و اگر پر او در خانه دود کنند مار بگریزد

باز

صفت باز
جایگاه وی در حدود روم بیشتر باشد اگر چنگل او در درخت آویزند هیچ مرغ
زیان نکند اگر چشم او با آب بپزند و در چشم کشند روشنی چشم پدید شود
و اگر سرگین او با شراب بگوارند و با انگبین بیامیزند و بر دنبل بندند زود
سر وا کند

کرکس

صفت کرکس کرکس مرغی مردار خوار باشد و پیوسته طلب مردار کند

وصید کم کند و چون بر مردار افتد جان بخورد که نتوانند جنبید و در اشیانه او برکه
خیار باشند اگر زهره او با انکبین بیامیزند و در چشم کشند روشنایی بیفزاید

کلنک

صفت کلنک مرغ باشد عظیم نادان و بانگ ناخوش کند
از سبب انکه گردن دراز دارد دنبال کوتاه اگر گوشت او
بپزند و روغن آن در گوش چکانند کری ببرد و اگر چشم
او بجوشانند و در چشم کشند خواب نیاید

بوم

صفت بوم مرغی باشد که در شب قوت تمام دارد و بروز بسبب قوت ندارد
و با کلاغ عظیم دشمنی دارد و در خرابها مقام کند
و بعضی گویند نیک است و بعضی گویند بد اگر استخوان
پای او در جای که مستان باشند در آتش کنند عربده در میان
ایشان افتد اگر چنگال او را دود کنند کسی بکبر نبود

زغن

صفت زغن مرغی باشد چون عقاب اگر کسی زهره او بخورد زن دیوانه
بشود اگر زن آبستن خورد فی الحال بچه از وی جدا شود و اگر بسیار خورد دیوانه
شود و اگر چنگال او بر کودک بندند در خواب نترسند

کلاغ

صفت کلاغ کلاغ سیاه
از آب برآورند و آن آب بخورانند زن دهند حیض باز دارد و اگر پوست
او خداوند درد سر بر بندد درد بنشاند اگر چنگال او ببرند و آب پیاز بجوشانند
و بر کلف نهند بیک هفته پاک شود و اگر خون او خشک کرده در چشم کشند سفیده چشم را

ببرد

ببرد صفت هدهد اگر استخوان پایش بسوزانند و خاکسترش در طعام بخورد
کودک دهند حافظ و عاقل و زیرک شود و اگر منقار او خشک کنند و در
جایگاه ناصور بندد به شود و هر که گوشت قلیه کند و بخورد حفظش روشن
گردد و اگر زهره هدهد با جگرش بسوزانند و به کمیز کودک بسرشند و در چشم
کشند سفیدی ببرد و اگر مغز کله هدهد با بوی خوش اول ماه بسوزند به نیت
غایب اگر ده سال رفته باشد باز گردد و هر که سر هدهد با خود دارد دیگی
بر وظفر بیابد و هر که گوشت او قلیه کند و بخورد حفظش روشن بشود
اگر زهره هدهد با بوی خوش با خود دارد و هر که آن بوی شنود مطیع دارنده
شود و اگر زهره او با جگرش بسوزند و به کمیز کودک بسرشند و در چشم
کشند سفیده ببرد و اگر استخوان بال هدهد خشک کنند و خرد بسایند بجوز
و با مشک عنبر بیامیزند هر که ذره از آن بمالد عاشق وی شود و هر که مغز
کله هدهد اول ماه بسوزاند به نیت غایب اگر ده سال باشد که رفته باشد
باز گردد و زود و بباید و هر که پس چشم راست هدهد به نیت کسی کند در میان
بوی خوش بنهد و با خود دارد در دل خلق عزیز و محترم گردد و هر که تاج
هدهد با شکر بیامیزد و با هر کس که بمالد از عشق او بیقرار شود و هر که

خون هدهد با زهرهٔ اش بیامیزد در پردهٔ روی کودک بنویسد و با خود دارد
در چشم آنکس که خواهد عزیز شود هر که دل هدهد بر حریر سفید بندد و با خود دارد
هر که وی را بیند عاشق و بیقرار گردد هر که سر هدهد با خود دارد و هیچکس بروی ظفر نیابد

کبوتر

صفت کبوتر مار از آواز کبوتر بگریزد اگر خایه نهاده و آواز کبوتر مغز
راسود دارد اگر جوهری را رنگ از او رفته باشد خاصه یاقوت و زمرد
اندر گلوی کبوتر بچه نهند و در حال بکشند و بیرون آورند با رنگ اول آمده باشد
اگر چشم درد کند خون کبوتر بچه در چشم چکانند به شود اگر خون کبوتر در سایه
خشک کنند و بسایند و در چشم کشند تاریکی چشم و شب کوری و ناخنه
از چشم ببرد سرگین کبوتر همه رنگ از جامه ببرد اگر در زیر درخت دود کنند
قوی گردد و بارش زیاده شود اگر سرگین او با آب چغندر با موی مالند سیاه
شود و دراز گردد اگر کسی گوشت کبوتر استخوان او بگیرد و بساید خشک کند
و با شکر سفید بخورد پیر زر ابر دارد اگر استخوان پای او با باقلی بخورند سرفه

کبک

کهنه ببرد صفت کبک مرغ بود نادان و بر بچه کردن حریص بود و به بانگ
دود اگر خون او با شکر بیامیزند و در بهق مالند به شود و اگر بخورد کسی دهند
رزاق و منفعل شود اگر زهرهٔ او در چشم کشند شب کوری ببرد صفت

تیهو

تیهو در حال بیمی عظیم باشد و رعناوتی خویش نگاه دارد و اگر کسی آواز مهد کند
از دنبال او می رود و گوشت او از همه جنبنده پرنده لطیف تر است زهره

او اگر در چشم

اگر در چشم کشند شب کوری ببرد و اگر پیه او در بهق مالند به شود صفت

قمری

قمری هیچ مرغی از قمری بیدارتر نباشد تا بحدی که چون طوطی باشد و در
وقت بانگ نماز آواز دهد و آواز او مغز راسود دارد و مار از بانگ
او بگریزد هیچ مرغ از او مبارک تر نباشد و در هر خانه که باشد سحر و دشمنی

خروس

بر آن کار نکند صفت خروس خروس پیر چون قمری باشد اگر کون خروس
جز کنند بانگ نکند اگر خروس بچه بسوزانند و بخورد کسی دهند
که شب در خواب بیم نکند سود دارد اگر مغز سر او با روغن یاسمین
تر کنند و در قضیب مالند چون مجامعت کند دوستی افزاید اگر خون
در بهق مالند یا پیسی اندایند به شود اگر خون او خشک کرده بسایند

مرغ

و در طعام کنند و بخورد کسی دهند بسیار گوی گردد صفت مرغ
خایه کم کند خمیر با عسل بوی دهند خایه بسیار نهد اگر سرگین مرغ
سیاه بگیرند در زیر دندان دود کنند درد بنشاند اگر پیه او بگدازند
و با آب پیاز بیامیزند و در گوش کر چکانند سود دارد اگر پیه او
با خایه اش با روغن گل مرهم کنند و بر آماس طلا کنند آماس
ببرد اگر پیه مرغ بر موی دو شاخ مالند سود دارد اگر پیه او با روغن
بنفشه در بینی چکانند درد سر ببرد اگر تخم مرغ گرم کنند و بیاشامند درد
گلو ببرد و شهوت بیفزاید و معده قوی کند اگر کسی را شکم برآمده باشد

تخم مرغ با سرکه بپزند و بخورد سود دارد اگر استخوان مرغ بسوزانند و فود کنند و بر سوخت
نهند به شود اگر زهره او با مرداسنگ در وقت جماع بر ذکر مالند معشوق عاشق گردد
اگر تخم مرغ سیاه با زبان او سه روز با روغن کنجد بخورد هرگز موی سفید نکند
صفت بط بط مرغی بود دیانت ابله و در آب نشیند اگر سرگین او بر بهق مالند
سود دارد اگر چشم او در کاسه نهند و بر شکم خفته نهند هرچه از او پرسند
در خواب بگوید اگر پیه او بگدازند و با روغن یاسمین در گوش چکانند درد نشاند
صفت فاخته در نوروز نشاط بسیار کند و دو بیضه نهد و بچه را تعهد بسیار
کند و در همه عمر جز یک جفت نکند اگر جفت او بمیرد یا بگیرند دیگر جفت نکند
اگر خون او با روغن کودکان در بینی مالند سود دارد و شهوت بیفزاید صفت
تذرو اگر تذرو را بریان کنند و نان به روغن آن بپالایند و بخورند قوت
مجامعت بیفزاید و اگر پیه او بگدازند و در گوش چکانند درد بنشاند
اگر سر او بسوزانند و بگلاب تر کنند و در سر مالند درد سر و شقیقه ببرد
صفت باشه اگر زهره او با آرد جو بخورند دل کوبه را سود دارد و اگر خون
باشه در چشم کشند سفیدی ببرد اگر چنگال او حمایل کودک کنند شب نترسد و گفته اند
که باز و شاهین و باشه هر یک خواص دارد صفت کبک و این مرغ را دو نام است
یکی کبک و دیگر مرغ مبارک چون بانگ کند آن را از آن توان دریافت که در کدام درخت است بانگ
میکند و او بیشتر در کوه وطن دارد اگر کسی خواهد که بداند که در کدام درخت است طاسی

بط
فاخته
باشه
کبک

پر آب

پر آب کنند و در زیر درخت یک ساعت صبر کنند و گوش دارد به طاس آنگاه که آواز از
طاس بشنود ببیند که در آن درخت باشد و آن درخت در بر گیرد و هر حاجت
که خواهد از خدای تعالی بطلبد که روا گردد اگر خواهد که بگیرد در پای درخت سود
دار او بگیرد و گونه او برنگ باشه باشد اگر استخوان او بگیرند و سوراخ کنند
و در بازو بندند در دل همه کس عزیز و گرامی شوند اگر با دام کسی بسوزانند
مطیع او شود اگر گوشت او بخورند تن درست باشند اگر پیه
او بگدازند و بر تبیت کسی بر روی مالند چون او را بینند مطیع او شود
اگر زهره او در چشم کشند سفیده ببرد اگر چشم راست او بگیرند و با روغن
کنجد بجوشانند و بر جای شپش نهند اگر از آن در چشم کشند چشمش روشن گردد
صفت غواص غواص مرغی باشد ماهی گیر از مرغان آبی باشد و صید او عجیب باشد
از آنکه هوا گیرد و خود را بر آب زند و ماهی بر باید اگر سرگین او با شکر سفید
سفید بسایند و بخورد کودک دهند که بد خوی باشد نیک شود صفت خطاف
این مرغی باشد که با آدمی موانست تمام دارد و طاقت سرما ندارد در زمستان
در گرمسیر می باشند و تابستان در سردسیر می باشند اگر تخم او بر روغن بنفشه
بیامیزند و زن آبستن با خود بردارد و زاد فرزند آسان شود اگر زهره
او در بینی کسی چکانند موی او سیاه شود و باید که بوقت عمل دهن پر از شیر کند اگر نه دندان
تیز سیاه شود صفت همای همای مرغی باشد مبارک و مبارک سایه اگر ا

غواص
خطاف
همای

سایه او بر سر افتد البته دولتی یابد در کتاب تاریخ آورده اند که هر که
مغز سر همای و مغز گربه سیاه و مغز کلاغ جدا جدا نگاه بسایند و مقابل کنند
و در سرمه دان کنند هر که از آن در چشم کشد جنیان به بیند صفت
لقلق اگر زهره او بخورد و کسی دهند هم هلاک شنود و او را چون شکنبه
لقلق دهند شفا یابد گوشت لقلق معده را سود دارد و شهوت را قوت
دهد و اگر کرم و تر است و بچه او زود بتر است اگر خایه او را در زیر سرگین اسب نهند تا چهل
روز بعد از آن ریسمان سفید در وی بگذرانند اگر سیاه بدر آید نر است آن از جای سفید
ماند سیاه شود صفت عندلیب در وقت گل آواز بسیار کند اگر گوشت او بخورند
بسیار گوی شوند اگر استخوان پای او در گردن کودک بندند از چشم بد ایمن گردد صفت
گنجشک گنجشک با مردم انس تمام دارد و در خانهای مردم می باشند و مار دشمن وی
باشد هر که سرگین او با آب باران بسایه و در چشم کشد شب کوری ببرد صفت طوطی
این مرغ در هندوستان بسیار باشند و از آنجا بجاها برند و در سخن آموختن چاره
لطیف است آینه روشن باید گرفت و انگشت که او را سخن می آموزد در روی خود در پس
آینه دارد و با او سخن گویند اگر سرگین او بر جراحت نهند به شود صفت مار
حکیمان گفته اند اگر مار بدست چپ بگیرند زخم نزنند اگر سر او چهار انگشت
جدا کنند و گوشت او بر وغن بریان کنند و بخورند زندگانی دراز شود زهره
مار را فعی زهر قاتل است در حال بکشد صفت ماهی ماهی که در آب شور بود

لقلق
عندلیب
گنجشک
طوطی
مار
ماهی

مغز ندارد

مغز ندارد و آنکه در آب شیرین بود مغز دارد و زبان ندارد
اگر ماهی بر وغن گاو بریان کنند همچنان کرم در خمرهای مس نهند چون دو هفته از آن
بگذرد چون بیرون آورند زهر عظیم باشد اگر کرم در خمره باشد خود را از آن بگل زند
که هلاک کننده است اگر بزهره ماهی چیزی بنویسند شب توان خواندن
اگر پیه او در چشم کشند روشنایی بیفزاید اگر به پوست ماهی چیزی بنویسند
و مهر زنند مانند زر باشد اگر ریشم ماهی بگدازند و بر سوختگی نهند درست
شود صفت خرچنگ خرچنگ را دو سر باشد و دو دهان و کج رود و
دهان بسته دارد اگر خرچنگ را بآفتاب خشک کنند و بکوبند و بر وغن بجوشانند
پس روغن جدا کنند و فتیله از کتان بسازند و در چراغ دان کنند و بیفروزند چنان
نماید که هر که در آن خانه است رقص میکند اگر کسی را مار بگزد خرچنگ را بدو
نیمه کنند و بر زخم نهند سود دارد اگر زنی گوشت او بخورد حایض نشود صفت
سوسمار چون سوسمار پیر شود موی بر آرد اگر موی او زن با خود دارد آبستن
نشود اگر خون او بر وغن بسازند و فتیله کتان در چراغ دان کنند و بیفروزند چنان
نماید که در آن خانه هر چه هست برنگ دیگر است صفت عقرب او را چشم نبود
و چون زخم زند مانند کلنه کار بگریزد و هر که خفته و بیهوش را زخم نزند تا آنگاه
که البته اعضای او بجنبد اگر عقربی را در خانه بسوزانند همه عقربها از آن خانه بگریزند
صفت عنکبوت هیچ جانوری بابکی او نگار نکند اگر در خانه بسوزند و تر دو کشته

خرچنگ
سوسمار
عقرب
عنکبوت

زنبور

ملخ

مگس

مور

پشه

۹ عنکبوت بگریزد اگر عنکبوت بر بازو کسی بندد و ندب ربع بندند سود دارد صفت زنبور اگر زنبور در زیت و عسل اندر دجران ...
... که افکنند زنده گردد اگر شاه سپرم در خانه زنبور بیاویزند همه بگریزند اگر افیون بخایند و بر زخم او نهند سود دارد صفت ملخ
اگر خواهند که ملخ بگریزد سه خفاش باید گرفت و از درختها باید آویخت تا جمله بگریزند اگر ملخ بر فدا و ندب چهارم بندد سود دارد صفت
۹ مگس اگر مگس در روغن بگدازند تا خشک شود پس بسایند و در موی مالند قوی برآید اگر مگس در سر زخم عقرب گزیده مالند سود دارد صفت مور
اگر قطره زیبق بر روغن کنجد حل کنند و بر سوراخ مورچه کنند همه بمیرند اگر خایه
۸ مور را بر روغن کنند پس آن روغن را در گوش کنند که درد کند یا باد باشد نیک شود
اگر خایه مور و کف دریا و زعفران و شکر تبرزد از هر یک برابر بکوبند و
بچشم اندر کشند سپیده از چشم ببرد اگر رگوی حیض در گوش نهند موی بر آن
۹ موضع زیانی نکند صفت پشه اگر خواهند که پشه بگریزد دکر ده گاو و چوب گز بخور
دو کنند بگریزند والله اعلم بالصواب باب چهارم در ثمارها
صفت خرما بدانکه خرما گرم و تر است هر که بسیار خورد قوت بیفزاید و لیکن خون را
سیاه کند و سده جگر آرد و درد سر و دندان را زیان دارد اگر سیخ آهنین در نخل خرما کوبند خشک شود و اگر
خاک بگیرند و به کافور رسانند و در بینی کسی چکانند که خون آید خون باز دارد صفت انگور حکیمان
گویند هر چند انگور شیرین تر گرم تر باشد و انگور باد انگیزد و چون پوست او چند از تن
نافع بود اگر خواهند که انگور در خمی که شراب در آن بوده باشد دیر ماند و آفت و سرما از و بگذرد

یک وجب بود نه اندر باغ بر درخت بیاویزند هیچ آفت بروی کار نکند
صفت سیب دل را نشاط آورد و جگر را منفعت دهد اگر سیب دراز بر
بالین نهند در خواب نترسد صفت انار بگرمی میل دارد و لطیف بود
و نرمی کند و سرفه را ببرد و سینه را نیک بود و جگر را قوی کند و آب بخت
بکاهد و شهوت بنشاند اما دانه تر دارد و اگر ترش بود سرد است و لطیف و محکم
بندد و صفرا بنشاند و تپش دل و معده بنشاند اما قولنج آرد اگر در پهلوی درخت
انار سورد کارند بارش شیرین تر و بسیار تر باشد اگر تیز کلوی انار
بشمارند اگر جفت باشد دانه انار تیز جفت باشد و اگر طاق باشد دانه تیز
۹ طاق باشد اگر انار ترش در گرما به بخورد مالند مرگز نداو را باشد و اگر
برگ انار بکوبند و سر و تن بدان بشویند مرگز شپش در و نباشد صفت
سفرجل سرد و خشک است معده و جگر و دل را نیک است اگر ناشتا
خورند به باشد صفت امرود امرود دو جنس است یکی را نام چینی
و دوم گلابی دل و جگر را آب دهد و معده را قوت دهد و طبع او سرد و تر است
و بعضی گویند گرم و تر است و بعضی گویند معتدل است قوت آرد و سینه
۸ نرم کند و آب تاختن براند چون بسیار خورند معده سست کند و باد انگیزد و
قولنج آرد اگر برگ او بکوبند و بر جراحت نهند سود دارد صفت شفتالو سرد و تر است
تشنگی ببرد و جگر و معده را ساکن کند چون بسیار خورند تب و بلغم آورد اگر کسی برگ

یک دعو

او بکوبند و بجای کرم افتاده بنهند همه بمیرند اگر بکوبند و آبش بر دست کسی کنند که چیزی بر آمده باشد به شود و اگر در خانه برگ او دود کنند مار از آن خانه بگریزد

اگر برگ او بکوبند و با زرنیخ و آهک او بیامیزند و در تن مالند تن را نیکو کند اگر برگ او و ورم سنگ کسی بخورد هر کرم که در شکم او باشد بمیرند و برافتد اگر چوب او

مسواک کنند بن دندان سخت کند و کرم دندان بکشد و بوی دهن خوش کند اگر

مغز دانه او بسوزانند و در سرمه کنند و در چشم کشند حرارت زایل کند و نیکو تر

نماید و اگر سوخته بر ریش کنند سود دارد **صفت رز** آلو اگر ترش بود

طبع او صفرا بنشاند و چون شیرین بود اندک گرمی داشته باشد اگر قدری مغز دانه

او با تکار و شیر بکوبند و با پنبه در ما بعد نهند خارش را بعد را ببرد اگر روغن

دانه او در گوش چکانند هر جانور که در گوش بود بیرون آید اگر برگ او بجای

دندان کند شده را تیز کند و چون رز آلو خورند از پی آن سکنگبین باید خورد

صفت انجیر اگر درخت انجیر بار آور نشود چوبی از درخت دیگر ببرند و در شاخ

آن درخت انجیر آویزند بار بسیار کند و اگر گاو دیوانه بود بر شاخ درخت انجیر آویزند

نرم شود و اگر شاخ گاو در بیخ انجیر بند نهند و بر بند خوردن انجیر کرده را سود دارد

و آب پشت بیفزاید و چون زیاده خورد تن را سنگین کند و پیش آرد اگر با پسته

خورد به باشد و زهرها از تن مردم ببرد و اگر کسی سپرز داشته باشد انجیر در سرکه اندازند

و دو سه روز بخورند سپرز ببرد و هر که انجیر بجوشانند و آبش بخورد سرفه ببرد و آواز بگشاید

وکرده

کرده قوی کند و شهوت بیفزاید اگر انجیر با روغن رز دآلو پنج روز بخایند

و بخورد باد را ببرد و درد زانو را بنشاند و اگر بجوشانند و بر سر نهند شقیقه

سود دارد و اگر بجوشانند و بر بالای پهلوی چپ نهند سپرز ببرد و اگر

در سرکه بجوشانند و در دهان نهند درد دندان بنشاند **صفت توت**

اگر آب توت سیاه در جایی که آب توت سفید باید شست کم ببرد

و طبع او سرد و تر است صفرا بنشاند و گرمی ببرد و سینه نرم کند و قی آرد

و اگر آب توت غرغره کنند درد گلوی بنشاند و آنچه ترش بود صفرا

بنشاند **صفت جوز** بقراط آنگاه که جوز کوچک بود و مقدار نخودی هر که

دو سه جوز بگیرد و با شیر بخورد هرگز درد چشم نه بیند و خوردن

جوز دهان بجوشاند و بلغم آرد و بخار بد بدماغ رساند **صفت نارجیل** اگر

روغن او بر موی مالند موی سخت کند و دیر سفید شود اگر بیخ آن بجای

فلیته در چراغ دان نهند بجای فلیته بسوزد اگر چوب او در مجلس شراب

در آتش نهند هر که در مجلس باشد زود مست شود **صفت بادام**

روغن بادام تلخ را بسیار منفعت هست و بادام شیرین طبع او سرد و تر است

سینه نرم کند و دماغ را نرمی و تری دهد اگر با شکر خورند آب پشت بیفزاید

و گونه روی سرخ کند و لیکن معده را گران کند اگر بیست مثقال مغز بادام

و دو مثقال زعفران بیک هفته ناشتا خورند فربه شود **صفت فندق**

اگر کسی فندق بسیار خورد قوت مجامعت دهد اگر شاخ او بر کژدم گزیده نهند درد فرو نشاند
روغن او را فایق نیک است صفت پستق خوردن فستق درد پشت را
سود دارد و سده بگشاید و آب پشت و صفرا و خون برانگیزد و
بادهای سرد را سود دارد اگر پوست او بسوزانند و مرهم کنند درد کردن را
بنشاند صفت سپیدار اگر چوب سپیدار بسوزانند و خاکسترش بر
جایگاهی که ورم گرم باشد سود دارد صفت گز طبع او سرد و خشک است
و در تابستان چیزی از و آید چون عسل قطره قطره از شاخ او برآید اگر کسی
بخورد معده را قوی کند و هضم طعام بکند اگر بر آماس نهند آماس را
بنشاند اگر بیخ بر دندان نهند درد ببرد اگر چوب او بسوزانند و خاکسترش
بر آب کنند پس از آن سر دشته بخورد کسی دهند بیم هلاک باشد و جماع
نتواند کرد اگر کسی را درد دل باشد طشتی را سرنگون بنهند و چوب گز در زیر آن
بسوزانند تا دود به طشت رود آنگاه بشویند و آب آن بخورد وی دهند
درد دل فرو نشاند صفت حنا اگر شاخ او در خانه دود کنند حشرات
از آن خانه بگریزند و ناپدید شوند صفت جلغوزه طبع او گرم و تر است
درد پشت و معده و جگر را سود دارد صفت عناب طبع او سرد و تر
و نرم است خون صافی کند و بر و سینه نرم گرداند و نزله و سلفه که از خون
بود زایل کند اگر میان پستی خورند مستی را باز دارد صفت ترنج حکما گفته اند

اگر پوست

اگر پوست او بگیرند و خشک کنند و بسایند و در رگوی بندند و زنی را دهند
که ببویند اگر دختر بود او را سرفه بیاید و اگر زن بود سرفه بکند و اگر کسی را
مار گزیده باشد و زهر بر او کار کرده باشد مغز دانه ترنج بکوبند و با آب گرم حل کنند
و بدو دهند تا بخورد قی کند و از زهر خلاص شود پوست ترنج گرم و خشک است
و دانه او و گوشت او گرم و تر و ترشی او اگر رنگی بجامه سفید رسیده بدان بشویند
پاک شود صفت نارنج پوست نارنج گرم و خشک است و خوردن آن صفرا
بنشاند اما آب پوشت کم کند و مغز پوست او زهر است و ترشی او رنگهای
سیاه را ببرد اگر روغن پوست او بر موی مالند موی سیاه کند و دیر سفید شود
صفت لیمو سرد و خشک است خون را تسکین دهد و درد سر را که از خون بود
ببرد و بوی دهن خوش کند و معده را قوی کند و مستی باز دارد صفت مرد
طبع او گرم و خشک است مرد که شاخ او حلقه کند مانند انگشتری و در انگشت آنکس کند
که او را آماس باشد بهتر شود اگر آب مرد بگیرند و در شراب کنند و بکسی دهند
که بخورد سخت مست شود و دیر بیدار شود اگر آب برگ مرد با مرداسنگ
و بیامیزند و بزیر بغل مالند و بدان بشویند گند بغل کنده نشود اگر برگ مرد
با خنجند بر بیزند و سر بدان بشویند بن موی قوی کند و اگر روغن او که مرد بر موی
مالند موی سیاه کند اگر کسی را درد سر باشد آب مرد در سر کنند درد بنشاند
صفت گل اگر در زمستان آب گرم در بن گل بریزند امکان بود که در نوبت

گلاب طبع گل گرم و خشک است خوردن و بوئیدن معده را قوت دهد آب
گل موی را سفید کند و درد سر از صفرا بنشاند اگر برگ گل خشک کرده در چشم کشند
بینا شود باب در بیان گلها و آن سیزده نام است نرگس
و سوسن و لاله و لفاح و یاسمن و ضیمران و مرزنگوش و بنفشه و آذرخون و نسرین
نیلوفر و خیری و شنبلیله صفت نرگس اگر وقت جماع در وقت ریختن آب
چشم بر آن افتد گویند بسته شود اگر نرگس در پنبه نهد و بجود بر گیرد و چون
مرد با وی جمع شود هرگز آبستن نشود اگر آب نرگس در چشم کشند شب کوری
ببرد اگر نرگس بکوبند و بر زهار طلی کنند بستگی بگشاید صفت سوسن
طبع او سرد و خشک است دماغ گرم را زیان دارد و صرع و فالج را سود دارد
سوسن سفید درد شقیقه را سود دارد اگر بکوبند و در گوش کنند کری را ببرد
صفت لاله در لاله نگریستن چشم را روشنی دارد اگر آب او با شکر بخورند صفرا
ببرد و طبع نرم کند و تب را ببرد و سلفه را نیک بود اگر کسی را در چشم بود و آماس
کند لاله را با گلاب و بنفشه بکوبند و بر او طلا کنند درد را ببرد اگر بر سر کنند
موی را نیکو کند خاصه که بروغن تازه بجوشانند مفید بود صفت یاسمین طبع
یاسمین گرم و خشک است و باد را بشکند و دماغ را از رطوبت صافی کند و روغنش
دردمندها را سود دارد و برگ او خشک کرده و بسایند و بشیر حل کنند و بر کلف مالند
بر خود و سودمند است صفت شاسپرم اگر شاسپرم در مجلس شراب بر آتش نهند

همه در خواب روند چون بوی او بدماغ ایشان رسد اگر گلاب بر او فشانند بوی خواب
و نشاط دل آورد و دماغ را قوت دهد و چشم را روشن کند اگر بکوبند و بر آماس نهند
که آن آماس از سردی بود سود دارد اگر آب او بر آماس خایه مالند سود
دارد اگر آب او در زیر کسی مالند که فرو آمده باشد باز بجای خود رود و خون
باز گیرد اگر قدری تخم او با یک مثقال تا دو سه شب بخورد کسی دهند که در خواب
شاشد فایده دهد اگر تخم او بریان کنند و با روغن گاو سه روز هر روز یکمثقال بخورد
خون شکم باز دارد صفت مرزنگوش طبع او گرم و خشک است اما بلغم ببرد
و قولنج و لقوه و درد چشم را ببرد و هر علتی که از بلغم خیزد چون روغن مرزنگوش
بر آن مالند به شود صفت بنفشه طبع او سرد و تر است خواب آرد و درد
سر ببرد و بوئیدن آن گرمی و صفرا را ببرد و دل را نشاط دهد و تب گرم را سود دارد
صفت آذرخون هر که آذرخون بوید هرچه از فضلها در دماغ او باشد بیرون آید
چون در شراب خوردن بویند مستی باز دارد و چون گل او بخورند خون را صاف کند
صفت نسرین طبع او گرم و خشک است اگر دیوانه بوی او بشنود صرع او برود
و به شود صفت نیلوفر اگر نیلوفر در شراب خوردن بویند مست نشوند
چون گل او بخورند خون صاف کند و چون بر روی مالند آبله ببرد و چون
بسیار بویند معده را قوی کند و خواب خوش آرد اگر برگ آن بر جای
بندند که خون آید باز ایستد صفت شنبلیله طبع او معتدل است

دماغ را معتدل دارد و لطافت دهد و در انشاط دهد و بوئیدنش معده را سود دارد

باب در فالیزها و آن یازده نام است خربزه و کدو و بادنجان
و ترب و پیاز و سیر و چغندر و گزر و کرنب و شلغم و عنصل **صفت خربزه**
گرم و تر است همه کس را موافق باشد خربزه تابستانی هیچ علت نگیرد و چون با فراغت خورند صفرا
انگیزد و پس آن آب کامه و مغز بادام باید خورد که به شود هر خربزه که نپخته تر کوارنده تر **صفت**
هندوانه سرد و تر است گرمی دل و جگر و مغز را سود دارد و زکام و نزله و تشنگی را بنشانند اما
اشتها آرد و چون پس از طعام خورند معده را بپالاید اگر پوست خربزه در تنور افکنند نان فطیر کند
گرد و یک افکند و دیر پزد اگر تخم او بکوبند و با آب تر کنند و در تنور افکنند نان خوب بریان شود

صفت کدو طبع او سرد و تر است درد سر زایل کند و تب گرم ببرد و تبش جگر ساکن
کند اگر آب برگ او بگیرند و آب پس گرم طلا کنند سود دارد اگر بر سر کنند سبوسه از سر
ببرد اگر تخم او با شکر بخورند مجامعت را قوت دهد اگر تخم او سه روز در روغن کنجد دارند کدوی
بی دانه بر آید **صفت بادنجان** بادنجان بغایت سودائیست چون بروغن بریان
کنند بهتر بود اگر بگوشت بپزند خوب باشد هر که بسیار خورد سودا پدید آید و درد سر و شقیقه
انگیزد هر که سه روز پی در پی بادنجان خورد سلفه انگیزد بادنجان سامی علت کمتر دارد
اگر برگ بادنجان خشک کنند و بکوبند و در حنا بسرشند و پا بندند هر علت که در پای
بود زایل کند **صفت ترب** طبع او گرم و خشک است اگر ناشتا بخورند بلغم ببرد
و معده قوی گرداند و آب شب بیفزاید و سلفه ببرد اگر خشک کرده دود کنند کژدم

بگریزد

بگریزد و آب او در بهق مالند سود دارد و اگر تخم او در شیشه کنند و با شیر دختران
در بهق مالند سود دارد و بهق را ببرد **صفت پیاز** طبع او گرم و تر است
هر که پیاز بسیار خورد درد شقیقه آرد اگر پیاز در آتش بریان کنند و در ناصور
نهند به شود و خون باز دارد اگر پیاز نپخته خورد و بلغم در معده کرد آید چون پیاز
در دهن دارد و سموم کار نکند اگر بر دندان مالند خون باز دارد اگر آب پیاز در چشم
کشند شب کوری ببرد **صفت سیر** او وقتی کار کنند که در کاسه ها بود و طبع او
گرم و بخار انگیز است و هر گزنده نشود و خوش بوی بود اگر سیر را بکوبند و بر کژدم
گزیده نهند درد ببرد و اگر کسی را مار زده باشد سیر بدو بیخه کنند و بر زخم نهند درد فرونشاند
اگر دانه سیر بروغن بند بجوشانند و شانه کنند خارش مقعده ببرد و خوردن سیر
بوی دهن خوش کند و بلغم از معده پاک کند و لرزه از دست و پا ببرد
و لقوه را ببرد و لیکن صفرا انگیزد و در چشم تاریکی پدید کند و تشنگی آرد و اگر
زهره گوسفند با آب سیر بیامیزند و بگوش چکانند کری ببرد **صفت چغندر**
اگر بیخ او در گرمابه افکنند سرکه شود و اگر سر بدان شویند موی دراز شود و خوردن
او سینه نرم کند اما قولنج آرد و سلفه را زیان دارد اگر برگ او با روغن گل بجوشانند
و بر سر طلی کنند موی برآرد **صفت گزر** طبع گزر گرم و تر است چون بخته بخورند
او را زنکشاید و سلفه را ببرد و محمد زکریا گوید عجب دارد از کسی که بر گزر خوردن عادت کند
و ده کنیزک که داشته باشد همه را خشنود کند و اندر اگر بجوشانند و آبش را با انگبین بخورند
شهوت را قوت دهد و گرده را قوی کند اگر تخم گزر در زیر زنی دود کنند که بچه در شکم او مرده

باشد یا فتد و اگر دو درم سنگ تخم گزر با چهار درم سنگ فانید بجوشانند و آب
آن را بخورد ریگ از مثانه پاک کند اگر آب گزر در اندام مالند خارش اندام ببرد
صفت کلم جالینوس گوید که کلم بجوشانند و بخورند مانند کرنب ترش ببرد اگر برگ
او بکوبند و بر موی مالند بهنگام سپید شود صفت طرخون چون بسیار خورند
کرده ضعیف کند اگر طرخون در دهان گیرند بسیم کار نکند و عیب دندان ببرد صفت
سعتر سعتر گرم و خشک است بلغم ببرد و علت که از سردی بود ببرد و معده قوی کند
و بادهای سرد بشکند طبع او نرم شود و لیکن باد در شکم افتد و خوابهای آشفته بیند و در
طبع او اختلاف است بعضی گویند سرد و خشک است و بعضی گویند گرم و خشک است صفت
شلغم ناشتا خورند سینه نرم کند و سلغه ببرد و آواز بگشاید اگر بر دست و پای سرما
رسیده نهند سود دارد و بگوشت پزند و بخورند شهوت بیفزاید و روشنایی چشم را
نیک بود باب هشتم در تره ها بادروج کندنا کنگر کاهو سداب
کاسنی کرفس گشنیز شونیز نعناع اسفناج راسن نانخواه پیسندان نمام
طرخون ریواس صفت بادروج اگر کسی بادروج خورد به برگ گرم در شکم
دفتد اگر یک برگ او بخایند و در میان نان گرم نهند بعدتی کرم شود اگر آب او با شکر
کبوتر در کرباوه برخود مالند گزیر ببرد اگر آب او با زهره خرگوش در گوش چکانند پلیدی گوش
ببرد اگر آب با کافور در بینی کنند خون باز دارد صفت کندنا هر که کندنا خام
بسیار خورد بوی دهانش ناخوش شود و دندان معیوب کند لیکن قضیب سخت
کند اگر تخم کندنا در سرکه کنند ترشی سرکه ببرد اگر آب او در بینی چکانند خون باز دارد صفت
کاهو طبع او سرد و تر است و خواب قوی آرد و درد سر را تسکین کند و سلغه ببرد و زکام
و نزله را سود دارد و درد چشم را که از گرمی بود فایده دارد و لیکن آب پشت ببندد

وچشم

وچشم تاریک کند اما معده گرم قوی تب گرم ببرد و تشنگی بنشاند و اگر از قضیب خون
آید سه روز با سرکه بخورد خون باز دارد و خون صاف کند اگر برگ او در میان شراب
خورند زود مستی آرد و اگر تخم او با گلاب بیامیزند و در بینی کنند خون ببرد و اگر آب او با
کافور در بینی چکانند درد سر ببرد صفت سداب طبع سداب گرم و خشک است
طعام بگوارد و باد بشکند و بلغم ببرد و اگر برگ او فرا اندر صرع برخوانند به شود و اگر آب
او با فلفل کوفته بزن دهند بچه از او بیفتد اگر زنی را حیض بسته باشد یکدرم آب سداب
و یکدرم روغن بخورد در ساعت حیض او گشاده شود و اگر آن در سوراخ مور کنند
جمله بمیرند اگر آب او در بینی کنند درد سر ببرد و اگر کسی یک قدح آب سداب بخورد
در ساعت هلاک شود و اگر موی سیاه با سداب بکوبند و بر دندان کرم زده
بنشانند اگر آب سداب با سرکه بجوشانند و رکوی بر آن تر کنند و در پهلوی چپ
بنهند سپرز را ببرد و اگر کسی را خوره در اندام باشد پنبه آب سداب تر
کنند و بجوشانند و در چشم کشند شب کوری ببرد صفت کاسنی طبع کاسنی سرد
و خشک است سده جگر و تب گرم را ببرد و درد شقیقه را زایل کند و درد سینه و
تشنگی بنشاند هر علتی که از جگر و دل خیزد سود دارد و آماس بنشاند و خون صافی
کند و جگر را تازه دارد و چون با نان و سرکه خورند زردی روی را ببرد و اگر کاسنی
بکوبند آب و دیده را ببرد و اگر روغن بکشند شکم و پیرز از کاسنی کنند در پای کشند
و بخورند خون شکم باز دارد و اگر تخم او بکوبند و با گلاب در پیشانی طلا کنند درد
سر را ببرد و خواب آرد و آب او با کافور در پیشانی چکانند درد سر ببرد صفت

کرفس اگر شبنه و تخم کرفس معجون کند و بخورد و ریگ از مثانه پاک کند و درد
زهار زایل کند اگر آب با سرکه و روغن گل در گرمابه بر خود مالند گر ببرد اگر آب او با نشادر
غرغره کنند آواز بگشاید صفت کشنیز طبع او سرد و تر است تبهای گرم را
نیک است اگر از پی شراب خورند بوی شراب را ببرد اگر بر سر نهند درد بنشاند
اگر مثقالی کشنیز و یک مثقال شکر سفید بکسی دهند که شب در جامه خواب شاشد
آن علت ببرد و درد اندام و درد استخوان بنشاند هرکرا قی آید یکدرم کشنیز و یکدرم
گل ارمنی بکوبند و بخورند قی باز دارد اگر کسی را روی چشم داشته باشد تخم او به شیر زنان
ترکنند و با پارهای پنبه در گوش نهند تا درد کند و شیر دختران در چشم او دوشند
زود شفا یابد صفت نعناع طبع او گرم و خشک است معده را قوی کند
و شکم ببندد و طعام بگدازد و شهوت آرد و چشم را روشنایی دهد اگر تر با نان خورند
بلغم را ببرد و باد بنشاند اگر تازه با ماست بخورند کرم شکم بکشد اگر خشک کرده بخورند
اندوه دل ببرد و نشاط آرد اگر بسیار از شراب خورند بوی شراب ببرد اگر آب آن با شکر
خورند قی باز دارد و اگر بسیار خورند شهوت ببرد اگر بکوبند و در پهلوی [illegible] طلا کنند
درد سپرز بنشاند صفت شونیز اگر بر کراه و [illegible] افکند کیک بگریزد و اگر در خانه
دود کنند [illegible] مرگ رشند صفت اسفناج طبع او سرد و تر است تشنگی بنشاند و طبع نرم کند
و اگر آتش [illegible] بر سر خداوند تب گذارند تب و درد سر را سود دارد اگر با آماس گرم نهند
سود دارد صفت نانخواه طبع نانخواه گرم و خشک است چون با شکر کوفته خورند معده را
قوی کند و طعام را بگدازد و باد بشکند و کرم شکم بکشد و بلغم ببرد و ریگ از مثانه پاک کند

و بوی دهن خوش کند و شهوت بیفزاید و جگر قوی کند و طعام آرزو کند و کسی بسیار
به بول کردن رود سود دارد و حکما گفته اند که هرکه پنج درم نانخواه و پنج درم تخم [illegible]
و یکدرم عاقرقرحا و یکدرم عود خام بکوبند و بیزند و سه چندان فانید معجون کنند هر روز دو
درمسنگ بخورند معده قوی کند و هر کرا او را حاجت بطبیب نباشد اگر [illegible] داشته
باشد همه را خشک کند صفت سپندان طبع او گرم و خشک است در سرکه او را خورد
بندها و زهار گرم کند و ریگ از مثانه ببرد اگر آب او در بینی مالند ببرد هرکه
سه روز هر روز یک مثقال با روغن گل بریان کند و بخورد هر ریش که در اندرون معده
بود پاک کند اگر در وقت خفتن بخورد بوی دهن خوش کند صفت ترخون
اگر در دندان مالند بوی دهن خوش کند و بن دندان سخت کند و خون باز
دارد اگر بخایند و بر سر زخم کژدم گزیده نهند درد بنشاند و هر که او را خورد
معده را قوی کند و خون صافی کند و سده بگشاید صفت ریواج
طبع او سرد و خشک است صفرا بنشاند و زهره قوی کند خون صافی کند هر که او
بخورد جگر او را سود دارد و [illegible] سرد و آبله را ببرد و چون بسیار خورند شهوت
بنشاند اگر [illegible] ضعیف کند اگر تخم او با روغن [illegible] بجوشانند و بخود مالند [illegible] ببرد
اگر برگ او بکوبند و بر روی مالند [illegible] سفید شود صفت طرخون چون بسیار خورند [illegible]
ضعیف شده اگر طرخون در دهان گیرند سموم کار نکند و عیب دندان ببرد صفت سعتر
سعتر گرم و خشک است بلغم ببرد و علتی که از سردی باشد ببرد و معده قوی کند و بادهای سرد

بشکند اگر یک کف سعتر و همچندان اسفندان بکوبند و آب در آن کنند و بپالایند و یک کفچه
عسل در آن نهند و گرم کنند و غرغره کنند حالی بلغم ببرد و قوت افزاید باب
هفتم در تخمها و آن یازده نام است خردل رازیانه خرمل بذرالبنج خشخاش تودری
بذر قطونا کنجد شاهدانه صفت رازیانه طبع او گرم است بول بگشاید و باد بشکند
و سود مند بود و اگر زنجبیل با رازیانه بخورند فهم تیز کند باز چون بیمار شود رازیانه
بخورد به شود و در تری چون زنان خورند شیر زیاده کند چون جرب آن در دهان
مالند روشن و سفید کند و چون آب آن چون سرمه در چشم کند سوزش بشود و صفت
خردل اگر خردل و زرنیخ برابر بکنند و بشیر تر کنند و بر روی که زرد شده باشد مالند
سرخ شود صفت حرمل طبع او گرم و خشک است او را بپارسی سپند گویند
بلغم براند و زنان را حیض بگشاید و چون بر آماس نهند که از سردی باشد
سود دارد صفت زیره اگر زیره بکوبند و در روی مالند زرد شود و اگر
زیره دود کنند شپش بگریزد و اگر منی آدمی بجامه رسد آب زیره بشویند پاک
شود اگر قدری زیره در کون گوسفند و بگوشت نهند شپش بآسانی برآید اگر
زیره کوفته در سوراخ مورچه نهند بمیرد صفت بذرالبنج طبع او
گرم و خشک است اگر کسی سه درم بذرالبنج کوفته بخورد بیم هلاک بود و اگر
کوفته بخورد فربه شود اگر بکوبند و بخورد کسی دهند بیهوش گردد و در بیدار
شود بسرکه در کلوش ریزند صفت خشخاش طبع او گرم و تر است

لعاب ش

آب پشت بیفزاید چون بسیار خورد سینه نرم کند و تن فربه شود و مجامعت را قوت دهد
صفت تودری اگر بسیار خورند گرده سخت کند و آب پشت افزاید و جماع را
قوت دهد و شکم را منفعت دهد صفت بزرقطونا طبع او سرد و تر است
چون با جلاب خورند تب گرم را سود دارد و سینه نرم کند و او را بپارسی
اسپغول خوانند صفت کنجد اگر کنجد با جریق سیاه کنجشک خورند
بیفتد و اگر با آب کنجد موی سر بشورند موی را روشن کند و زنان را حیض بگشاید
و کودک مرده بیفتد صفت شاهدانه اگر برگ شاهدانه در خانه دود
کنند کیک بگریزد و اگر زیر بیرند و طبع او گرم و خشک است بلغم ببرد و صفرا
انگیزد و شکم و قضیب سخت کند آب پشت افزاید و اشتهای طعام آورد
باب نهم در حرف عین و اوراق یازده نام است حی عالم
عنب الثعلب عصفر درمنه درخت مریم خطمیا سوسن
دفلی اذخر فرکابنج هسن قیصوم صفت حی عالم حکما گفته اند
اگر خروس بکشند و شاخ از حی عالم در گردن او بسته باشند تا آن را از گردن
او نگشایند نمیرد و اگر آن را در دست دشمن مالند دست کژ گردد و
طبع او سرد است هر که را گرمی کند سود دارد و آب آن در چشم ریزند سود دارد
صفت عنب الثعلب طبع او سرد و تر است جگر را بر دو
ورم گرم را سود دارد و آب او بر دست مالند مار بگیرند صفت عصفر

جون برکلف مالند کلف ببرد اگر بامداد بر دندان مالند سفید و پاک شود اگر تخم
او را خورند منی زیاده شود اما معده سست شود صفت درخت مریم
اگر زنی دانه او را بخورد و بهر یکدانه یکسال آبستن نشود صفت درمنه اگر درمنه
بخورند کرم شکم بکشد و بیفکند اگر شاخ او بر کودک بندند صرع ببرد و خوش
خوی کرد صفت خطیانا گیاهیست که چهار بار آورد و همه یکجایگاه
باشد و این یکماه یکبار از زمین بر آید و سه شب پژمرده شود و به
شب نیست شود و در وقتی پیدا شود که آفتاب در حمل باشد و در دوم
و سیم و چهارم تمام شود و در پنجم و ششم و هفتم پژمرده شود چون هشتم
و دهم باشد نیست شود بقدرت الله تعالی درختش چون به آفتاب خشک شده
باشد درد شکم که از سردی بود و درد دندان و درد معده کشادن را جمله نیک
است و دانه اش مانندی جلغوزه باشد و شاخش چون شاخ باقلی بود
و در میان برگ سبز بود و پوستش سخت بود تخم او آب پشت افزاید
و بوی دهان خوش کند و زبان فصیح کند تا بدان حد که بقراط گوید اگر کسی گنگ
مادرزاد بود هر روز از این تخم ده جو بخورد سه هفته فصیح زبان شود و این
برگ کوچک که در میان پیست در کس بدو نیمه کنند هر یک از آن نیمه بخورند
تا زنده باشند از یکدیگر جدا نشوند هر گاه نیمه زیاده باشد محبت زیاده باشد
او را صفت سوسن شیر از سوسن گریزد و هر که نزدیک او نشود طبع او

سرد درست

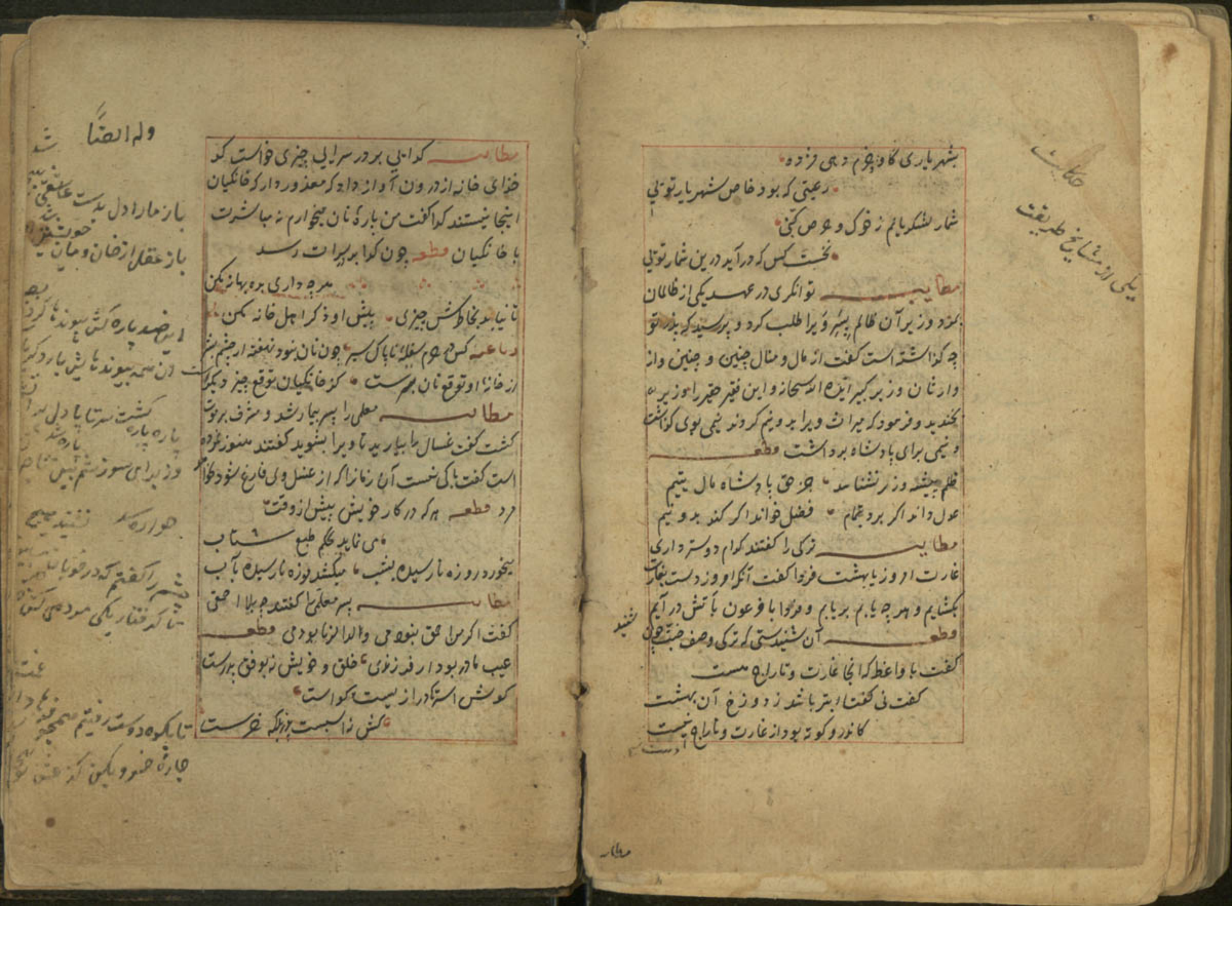
سرد درست و باد باد بشکند و سپلغ را نیک است اگر بیخ او از کسی بیاویزند
که از و خون رود باز ایستد و فایده کند صفت دفلی او را بفارسی خر
زهره گویند زهریست قاتل هر چهارپای و آدمی که از آن بخورد بمیرد و هوش
از و بگریزد اگر برگ آن بجای دود کنند کیک بگریزد اگر برگ او با موز سیاه
بکوبند و بندق سازند زن در وقت حیض سه روز هر روز یک بندق
در پشم مالند و با خود برگیرد از حیض پاک شود مرد با وی صحبت کند
آبستن شود صفت پنج انگشت اگر بگیرد رسنگ پنج انگشت با همچندان
فلفل با زهره گوسفند بسایند و در چشم کشند شب کوری ببرد و باب
دهم در وراق اگر بگیرند گل سرخ با همچندان قرنفل بکوبند و با خود دارد دلبوی قوت
دماغ دهد و عجب بکند اگر برگ سرو بکوبند و آب او را در بینی چکانند و مالند
خداوند فالج را سود دارد صفت سپند روس اگر او را بکوبند تا غبار شود
و در پاره پوست گیرند و در دهن گیرند و شمع فروخته پوست گیرند و آن سپند روس
در روشنایی شمع برند روشنایی بزرگ از و برخیزد چنانچه هر جا که برسد بسوزد
و مردم پندارند که آتش از دهن بیرون آید صفت کهربا مردم پندارند که کهربا
سنگ است و آن صمغ است اگر زن کهربا با خود دارد که بچه از وی نیفتد
و محکم باشد و اگر کسی را یرقان بود نیک است و خون از همه جا باز دارد صفت صبر
اگر صبر بر آماس مالند آماس فرو نشاند و طبع او سرد و خشک است معده را از صفرا

پاک کند و تشنگی جگر بنشاند اگر بر ریش نهند گوشت او کنده باشند گوشت
نو برویاند صفت لعل چو آبدار بود قیمت تمام دارد نگاه کردن
در آن مبارک بود گونه روی نیکو کند و چشم روشن گرداند و لعل خوب
آن بود که چون بر کف دست نهند سایه نداشته باشد قیمت وی زیاده بود
صفت یاقوت اگر کسی در یاقوت نگرد روی او سرخ شود گویند یاقوت
سوزد و اگر ببویند سرد باشد و اگر در آتش نهند سرد بیرون آید و آن
سه گونه است زرد و سرخ و کبود و هر که با خود دارد هرگز پژمرده نشود و غمگین نگردد
صفت زمرد اگر زمرد سوده بر جای افشانند که خون آید خون باز دارد و اگر
زعفران با زمرد سوده در چشم کنند نیکو شود و روشنایی دهد و اگر با خود دارد
چشم بد بر آنکس کار نکند و او با زهر است اگر کسی را مار زده باشد زمرد
و یاقوت بسایند و بخورد او دهند زهر کار نکند صفت فیروزه گفته اند
در هیبت مردم نقصان کند اگر فیروزه سوده در چشم کنند روشن
شود و تاریکی از چشم ببرد هر چه آب دارد در قیمت بیشتر
و نافع تر و بفال نیکوتر صفت لاجورد چون بر زر نهند نیکوتر و بچشم
خلق عزیز و محبوب تر بود و هیبت افزاید و مبارک بود صفت جزع
اگر در وقت زادن بگردن کودک ببندند دندان بی درد بر آید بشرط
که در یایی باشد اگر در میان صدف دریا کنند و در آب در میان آب کنند و در

سر راه

بلکه فراخور مدعیان از راه افتاده است قطعه
هر کس ز خاندان نبوت نصیب یافت
تعظیم او وظیفهٔ هر زن نصیب نیست
هست او غریب دهر بر راه محبتش
گر مال و ملک و جاه ببازی غریب نیست
حکایت خلیفه با اعرابی از بادیه طعام می خورد
در آن اثنا نظرش بر لقمهٔ وی افتاد موی بچشم وی در
آمد گفت ای اعرابی آن موی را از لقمهٔ خود دور فکن
اعرابی گفت بر مایدهٔ کسی که چندان در لقمهٔ خورنده نگرد
که موی را ببیند طعام نتوان خورد دست باز کشید
و سوگند خورد که دیگر بر مایدهٔ وی طعام نخورد قطعه
چو میزبان بنهد خوان مکرمت در پیش
مگر از ملاحظهٔ میهمان کنار کند
نه آنکه بر سر خوان لقمه لقمهٔ او را
بزیر چشم ببیند و پی شمار کند
مطایبه بهلول بر هارون الرشید در آمد
یکی از وزرا گفت بشارت باد ترا ای بهلول که امیر المؤمنین
ترا بر سر قرده و خنازیر سردار کرد بهلول گفت گوش
بمن دار و فرمان من بجای آر که از جملهٔ رعایای منی قطعه

دور از آن رو که زاتم ز فلک باد
تاج سان میکوز اند دل غمناک ایجا
جامی از چون خود آلوده
که بنند بچنین



بشهریاری گاو چوم دهی فزده
رعیتی که بود خاص شهریار توئی
شمار لشکریانم ز خوک و خرس کنی
نخست کس که درآید درین شمار توئی

مطایبه توانگری در عهد یکی از ظالمان بمرد وزیر آن ظالم پسر وی را طلب کرد و پرسید که پدر تو چه گذاشته است گفت از مال و منال چنین و چنین و از وارثان وزیر کبیر ابقاه الله سبحانه و این فقیر حقیر را وزیر بخندید و فرمود که میراث وی را بدو نیم کردند نیمی بوی گذاشت و نیمی برای پادشاه برداشت

قطعه
ظلم پیشه وزیر نشناسد ∗ جز حق پادشاه مال یتیم
عدل داند اگر برد تمام ∗ فضل خواند اگر کند بدو نیم

مطایبه ترکی را گفتند کدام دوستر داری غارت امروز یا بهشت فردا گفت آنکه امروز دست بغارت بگشایم و هرچه یابم بربایم و فردا با فرعون بآتش درآیم

قطعه
آن شنیدستی که ترکی وصف جنت چون شنید
گفت با واعظ که آنجا غارت و تاراج هست
گفت نی گفتا بتر باشد ز دوزخ آن بهشت
کاندرو کوته بود از غارت و تاراج دست

مطایبه گدایی بر در سرایی چیزی خواست کدخدای خانه از درون آواز داد که معذور دار که خانگیان اینجا نیستند گدا گفت من پارهٔ نان میخواهم نه مباشرت با خانگیان

قطعه
چون گدا بر در سرای رسد
هرچه داری بده بهانه مکن
تا نیابد بخانگیش چیزی ∗ پیش او ذکر اهل خانه مکن

رباعیه
کس چو تو سفلهٔ ناپاک سیر ∗ چون نان نبود نهفته از چشم بشر
از خانهٔ او توقع نان بهم ست ∗ کز خانگیان توقع چیز دگر است

مطایبه معلمی را پسر بیمار شد و مشرف بر موت گشت گفت غسال را بیارید تا وی را بشوید گفتند هنوز نمرده است گفت باکی نیست آن زمان اگر از غسل وی فارغ شود که او بمرد

قطعه
هر که در کار خویش پیش از وقت
می نماید بحکم طبع شتاب
بخورد روزه نارسیده بشب ∗ بکشد کوزه نارسیده بآب

مطایبه پسر معلمی را گفتند چه بلا احمقی گفت اگر مرا احمق نبودی والد الزنا بودمی

قطعه
عیب مادر بود ار فرزندی ∗ خلق و خویش ز بوفقیه پدر است
گوش استاد کز درازی هست گواست ∗ کش نه نسبت جز آنکه خر است

مطایبه از معلمی پرسیدند که تو بزرگتری یا برادر تو گفت من بزرگترم اما چون یکسال دیگر بروی بگذرد با من برابر خواهد شد

قطعه

چو هیچ چیز نشد حاصلت چه می پرسی

که روزگار فلان در چه چیز میگذرد

شمار عمر کسان میکنی نمی دانی

که در مقابلهٔ عمر تو نیز می گذرد

مطایبه بیماری بر شرف موت مشرف بود

ابجری که از دهانش بوی ناخوش می آید بربالین وی

نشسته بود سر بنزدیک وی می برد و تلقین شهادت

می کرد و در روی نفس می زد هرچند بیمار روی خود می تافت

وی الحاح بیشتر میکرد و سر بنزدیک تر وی می برد چون کار

بر بیمار به تنگ آمد گفت ای عزیز می گذاری که من خوش و پاکیزه

بمیرم یا میخواهی که وی را بهر جا از ان ناپاکتر ست بیالائی

مطایبه مردی بشخصی رسید و آغاز گله کرد که روا باشد

که مرا نمی شناسی و رعایت حق من نمیکنی آن شخص حیران

ماند و گفت از اینها که تو میگوئی من خبری ندارم گفت پدرم

مادر ترا خواستگاری کرده بود است و اگر وی را می خواست

من و تو برادران می بودیم آن شخص گفت والله این خویشی

است که سبب آن می شود که من از تو میراث برم و تو از من میراث

بری قطعه گمان خام طمع آن بود که بر همه خلق

فریضه است که بروی شوند احسان سنج

چو خامئی طمع او به پختگی نرسد

فتد ز تنگی دل در مضیق محنت و رنج

مطایبه گوژپشتی را گفتند آن میخواهی که خدای

پشت ترا چون دیگران راست گرداند یا اینکه پشت دیگران را

چون پشت تو کوژ گرداند گفت انکه همه را چون من کوژ گرداند

تا بآن چشمی که ایشان در من نگریسته از من نیز بهمان چشم در ایشان

نگرم قطعه خوش انکه خصم بعیبی که طعنه تو زند

برغم وی ز جهان عیب رسته بنشینی

وزین نشستن بی عیب خوشتر آن باشد

که مبتلاش او را بعیب خود بینی

مطایبه شخصی نماز گزارد و بعد از نماز آغاز دعا کرد و

در دعای خود در بهشت در آمدن و خلاصی از آتش دوزخ خواست

پیرزنی در قفای او ایستاده بود و آنرا می شنید میگفت خداوندا

مرا در آنچه میخواهد شریک گردان چون آن شخص آنرا بشنید

گفت خداوندا بیامرز و از آنچه میخواهد نگاه دار آن شخص

روی باز پس کرد که این عجب ناراست حکمی است و ناپسندیده

قسمتی که در راحت و آسودگی با من انبازی و در محنت و فرسودگی از من میتازی

قطعه

ز منصف باشد آن طامع که کامی
چو یابی از هوای انباز گردد

وگر در راهی ناکامی نهی گام
هم از گام نخستین باز گردد

لطایف — زنی از شوهر خود شکایت پیش قاضی کرد که مرا یک لحظه فارغ نمی گذارد نه در خلا و نه در ملا نه در وقت خمیر کردن و نه در وقت نان پختن و نه در وقتی که روزه میدارم و نه در وقتی که نماز میگذارم شوهرش گفت من ترا برای این خواسته‌ام زن گفت ایها القاضی حسبة لله که تعیین کن که در شبانه روزی چند بار با من نزدیکی کند تا من بدانم و خود را بدان راست گیرم قاضی گفت ده بار زن گفت طاقت این ندارم گفت نه بار گفت طاقت این نیز ندارم همچنین میگفت تا به یک بار رسانید زن گفت این نیز ندارم قاضی گفت وای بر تو میخواهی که این مسکین را هیچ بهره نباشد زن گفت راضی شوم مرد گفت ای قاضی بفرمای تا کسی را کفیل خود کند زن گفت اینک قاضی مسلمانان کفیل منست قاضی گفت ای زانیه میخواهی که او را وی بگریزی و مرا در دست وی اندازی تا آنچه

با تو میکند با من کند برخیز و بیرون رو که لعنت خدای بر تو باد

قطعه

در وابهای نفس کفیل کسی مشو
ترسم با هزار عزیزی شوی خجیل

تن در و مده بتحکمی آید چو وقت کار
هر با کی و امن که شود قحبه را کفیل

لطایف — پیری که کام جوانی رانده بود و اثر قوت کامرانی مانده کنیزکی صاحب جمال خرید و بوقت فرصتش در کنار کشید هر چند بر حریص جهد اما آلتش مساعدت ننمود با کنیزک گفت لطفی بنمای و دست عنایت برگشای و بانوک نالش این خفته را برخیزان و این مرده را برانگیزان قطعه

چو رشته آلت من سخت سست است
بمالش یاری ده ای نکو زن

نالی تا سر رشته بانگشت
بمانا رو رفت در سوفار سوزن

کنیزک هر چند دست جنبانید بجایی نرسید و هر چند مالش داد کاری نکشاد شنیدند که این ابیات می گفت ولیکن از آن پیر می نهفت قطعه

بمنزل نا رسیده آلت پیر
بسان لاشه لاغر نجسید
بزور دست چون خر از جای

مطایبه شخصی بر جوحی ده درم دعوی کرد قاضی
پرسید که گواه داری گفت نی گفت سوگندش دهم گفت
سوگند ویرا چه اعتبار

هر لحظه خورد هزار سوگند دروغ
زان گونه که در بادیه اعرابی دوغ

جوحی گفت ای قاضی مسلمانان در مسجد محله ما امامی است پرهیز
کار راست گفتار نیکو کردار ویرا بطلب و بجای این سوگند
ده تا خاطر این مرد قرار گیرد

مطایبه اعرابی شتر گم کرد سوگند خورد که چون بیابد بیک درم بفروشد
چون شتر را یافت از سوگند خود پشیمان شد گربه در گردن
شتر آویخت و بانگ میزد که کی میخرد شتری بیک درم و گربه بصد
درم اما بی یکدیگر نفروشم شخصی بدانجا رسید گفت چه ارزان
بودی این شتر اگر این قلاده در گردن نبودی

قطعه
لئیم اگر بکثرت عطا ستان
گر این زعادت اهل کرم برون باشد
قلاده که ز منت بگردنش بندد
هزار بار ز بار شتر فزون باشد

مطایبه اعرابی شتر گم کرد بانگ زد که هر که شتر را
بمن آرد او راست دو شتر با وی گفتند سبحان الله این چه کار است که

ز هر جا جمع کردی چند بیتی
بدیوانت نه بینم غیر ازین هیچ
اگر هر یک بجای خود رود باز
بجز کاغذ نماند بر زمین هیچ

مطایبه فرزدق خالد را که خالد نام داشت
مدح کرد صله مدح خود چنانکه میخواست نیافت این دو بیتش
هجو کرد

لقد غنی من خالد باب داره
و لم ادر ان القوم حشوا ما به
و لست و ان اخطات فی مدح خالد
باول انسان خری فی ثیابه

میگوید رباعی
آراسته بیرون سرایی دیدم
در مدح خداوند سرا بحیدم
آلوده شعار شعر پاکیزه من
از لوث چو مدحش اندیشیدم

چون این بیت بخالد رسید ده
هزار درم بوی فرستاد و پیغام داد که با این درهم معنی که از باطن
خود نموده ظاهر خود را بآن آلوده بشوی

قطعه
عجب مدار ز ممدوح اگر کند احسان
بجای مادح خود گرچه نیک بد گوید
زبحر جود کند رشحه روان که بدان
ز لوح خاطر او حرف ذم خود شوید

مطایبه شاعری بر فاضلی شعری خواند چون باتمام
رسانید گفت این را در خلاهای گفته ام فرمود که والله راست

قطعه

میگوی از بوی آن می آید

سخن در هجوگو که اشعار او ، ز گنج گهر با صفا آمده ست

زند صاحب ذوق را بر مشام ، نسیمی که آن از کجا آمده ست

مطایبه شاعری پیش طبیب رفت و گفت چیزی در
دل من گره شده است و وقت‌ها ناخوش میدارد و از آنجا
تندی به اعضای من میرسد و موی بر اندام من بر می خیزد
طبیب مردی ظریف بود گفت تازگی هیچ شعری گفته که هنوز
بر کسی نخوانده باشی گفت آری گفت بخوان بخواند باز گفت
بخوان بخواند باز گفت بخوان بخواند گفت برخیز که نجات یافتی
این شعر بود که در دل تو گره شده بود و خشکی آن به بیرون
سرایت میکرد چون از دل خود بیرون داری خلاص یافتی

قطعه

چه شعرست که چون نامش نا[illegible] دانا ، بهر کسی بر زبانش مزه آید

و گر بر شربت بیمار خوانی ، تب محرق زود تب لرزه آید

مطایبه واعظی بر بالای منبر شعری از هرچه گوئی بی مزه
تر خواند و ترویج آنرا گفت والله این را در اثنای نماز گفته
ام شنیدم که یکی از مجلسیان میگفت شعری که در نماز گفته شود
است چنین بی مزه است نمازی را که در وی این شعر گفته شود

باشد

قطعه

گفتی که دوش گفته ام اندر نماز شب ، شعری که قدر جملهٔ اشعار از و شکست

آن شعر اگر ز منفذ سفل آمدی فرود ، زان یافتی نماز تو همچون وضو شکست

مطایبه منظوم

شاعری خواند بر خلق غزلی ، کین بحذف الف بود موصوف

گفتمش نیست صنعتی به از آن ، که کنی حذف از آن تمام حروف

دی همی خواندی بدعوی مطلعی ، کین نه مطلع بلکه گنج گوهرست

ای سنائی یک بیت تنها خواندیش ، زانکه هر مصراع بجوی دیگرست

مطایبه منظوم

گر نیاری خواند و نتوانی نوشتن یا نه وزن ، زادهٔ طبعت برون باشد که نظم آوری

زین سه خصلت کی توان در شاعری عیب تو کرد ، چون نیامد زان خلل در منصب پیغمبری

روضهٔ هفتم در داستان مرغان قافیه
سنج سرابستان سخن وری و طوطیان غزل سرای شکرستان
نظم گستری شعر در عرف قدما، حکماء کلامی است مؤلف از مقدمات
مخیله یعنی از شان آن باشد که در خیال سامع اندازد معانی
را که موجب اقبال باشد بر چیزی یا اعراض از چیزی خواه فی نفس



صادق باشد و خواه نی و خواه سامع اعتقاد صدق آن داشته
باشد و خواه نی چنانکه گویند خمر لعلی است مذاب یا قوتیست
سیال یا عسل مر بست تلخ یا شوربی کردهٔ زنبور و متاخرین
حکما با آن وزن و قافیه را اعتبار کرده اند فاما در عرف جمهور جز
وزن قافیه در آن معتبر نیست پس شعر کلامی باشد موزون
مقفی و تخییل و عدم تخییل و صدق و عدم صدق را در حقیقت آن
اعتباری نه و لله در الشعر ما اعظم شانه و ما ارفع مکانه و لیت
شعری اية فضيلة اجل من الشعر و ای سحر اجزل من هذا السحر

مثنوی

هیچ شاهد چون سخن موزون نیست
سر خوبی ز خطش بیرون نیست

صبر از وصف [illegible] مشکل
خاصه وقتی که پی بردن دل

کند از وزن بهر خلعت ناز
کند از قافیه دامانش طراز

پا بخلخال ردیف آراید
بر جبین خال خیال افزاید

رخ ز تشبیه دهد جلوه چو ماه ◦ برد عقل صدا فتاده ز راه
مو ز تجنیس ز هم بشکافد ◦ فالی از فرق دو گیسو بافد

لب ز ترصیع گهر زیور کند ◦ جعد مشکین گهر آویز کند
چشم از ایهام کند چشمک زن ◦ فتنه در انجمن و هم فکن
بر سر چهره نهد زلف مجاز ◦ شود از پرده حقیقت پرداز

و آنکه حضرت حق سبحانه و تعالی کلام معجز طراز قرآن را بما هو نفی
و منع بقول الشاعر از آلایش تهمت شعر مطهر ساخته و علم
بلاغت مورد شریف از حضیض تدنس بل هو شاعر باوج
تقدس و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له بر افراخته نه از جهت این
معنی راست که شعر فی حد ذاته امری مذموم است
و شاعر بسبب ایراد کلام منظوم معاتب و ملول بلکه
بر آنست که قادران نظم قرآن را مستند بسلیقهٔ شعر و ایقاع
و معاندان متصدی تحدی بآن را [illegible] از زمرهٔ
شعرا نشمارند و این واضح ترین دلیلیست بر رفعت مقام
شعر و شعرا و علو منزلت سحر آفرینان شعرا را **قطعه**

پایهٔ شعر بین که چون نبی
نفی نعت پیمبری کس دید
بهر تصحیح نسبت قرآن ◦ تهمت او بشاعری کردند

شعر بر اقسام است چون قصیده و غزل و مثنوی و قطعه
و رباعی و شعرا در ممارست آنها متفاوت بعضی متفنن اند
که بر جمیع اقسام شعر گفته اند و بعضی از آن قبیل اند که میل ایشان



بر بعضی ازین اقسام بیشتر بوده است چون متقدمان کاهتمام
ایشان بقصاید بوده است در مدایح و مواعظ و غیر آن
و اهتمام بعضی بمثنوی بخلاف متاخران که سخنان اکثر بر طریق
غزل واقع شده است و عدد این طایفه از حد حصر بیرون
و ذکر تفاصیل ایشان از قاعدهٔ احاطه متجاوز لاجرم بر ذکر
چندی از مشاهیر ایشان اقتصار کرده می شود

رودکی رحمه الله وی از ماوراالنهرست و از مادر
نابینا زاده است اما چنان ذکی و تیزفهم بود که در هشت
سالگی قرآنرا تمام حفظ کرد و قرائت بیاموخت و شعر گفتن
گرفت و بواسطهٔ حسن صورت در مطربی افتاد و عود بیاموخت
و در آن ماهر شد و نصر بن احمد سامانی او را تربیت کرد گویند
که او را دویست غلام بود و چهارصد شتر در زیر رخت
و بار او میرفت و بعد از وی هیچ شاعر را این مکنت نبوده
و اشعار وی والعهدة علی الراوی صد دفتر بر آمده است
و در شرح یمینی مذکورست که اشعار وی هزار هزار و سیصد
بیت بوده است و از سخنان ویست در صفت شراب

آن عقیق می که هر که بدید ٭ از عقیق گداخته نشناخت
هر دو یک جوهرند لیک بطبع ٭ این بیفسرد و آن دگر بگداخت

